
INDIA



LE MUSÉON.



LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

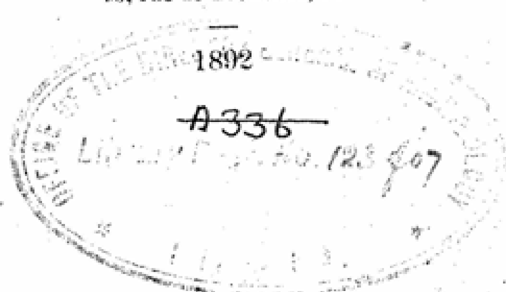
LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME XI

JANVIER 1892

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1892



TCHUANG-TZE.

LE PHILOSOPHE POÈTE

IVe SIÈCLE A. C.

La philosophie chinoise forme certainement une page importante des Annales de l'esprit humain et son fondateur spécialement a laissé à son école un recueil de sentences si profondes que bien peu de penseurs de l'antiquité ont su en atteindre le niveau. Mais l'étude, il faut en convenir n'est généralement pas des plus récréatives. Chez beaucoup de philosophes chinois ce ne sont que de longues dissertations sur des sujets connus, des amplifications sèches et trop souvent insipides. Cependant il en est quelques-uns qui ont un caractère tout opposé et nous prouvent que le génie chinois aurait pu mieux faire, s'il eût mieux trouvé sa route. Nous pouvons l'affirmer, en effet, si les philosophes chinois se répètent plus d'une fois l'un l'autre avec une monotonie désespérante, en Tchuang-tze nous trouvons au contraire un penseur original et hardi, dont les conceptions ne manquent pas de profondeur et qui s'en prend à des problèmes philosophiques qui n'avaient point encore été discutés jusque-là. Son style ne diffère pas moins que sa méthode, de tout ce qu'ont produit les philosophes de la Chine ancienne (1). Au lieu du terre-à-terre du dialecticien ou du rhéteur, nous trouvons en lui un langage de poète plein d'images hardies, de peintures vives, d'artifices littéraires qui donnent à la lecture des livres de Tchuang-tze un attrait inconnu aux autres traités philosophiques de l'école taoïste.

(1) *Hoei-nan-tze*, prince chinois du IIe siècle A. C. fait exception pour quelques passages. Le style de Lie-tze est aussi très imagé mais le bon sens manque trop souvent à ses images.

Le caractère des œuvres de Tchuang-tze a été parfaitement défini par ses propres disciples, dans un passage inséré dans son livre même, au dernier chapitre. Nous ne croyons pouvoir mieux faire que de le mettre tout entier sous les yeux de nos lecteurs.

« Tchuang-tze ayant appris à connaître le Tao (la sagesse des anciens) y prit une grande joie ; dans un langage étrange, mystérieux, en des mots pompeux et hardis, des expressions d'un sens profond ou exagérées, donnant libre cours à sa pensée, sans s'attacher à aucune coterie et sans chercher à paraître (1), il considéra le monde entier comme plongé dans la corruption, indigne d'enseignement sérieux. C'est pourquoi il usa largement d'un langage léger et figuré, employa des témoignages pour faire foi de ses dire et les amplifia par des discours prêtés à d'autres.

« Seul, en rapport avec l'essence spirituelle du ciel et de la terre (2), il traita tous les êtres sans orgueil, selon leur nature ; il ne blâmait pas les opinions divergentes, en sorte qu'il vécut en paix avec les hommes de son temps.

« Bien que son livre soit d'une nature extraordinaire, il est bien disposé (3) et ne peut produire aucun mal. Bien que son style soit inégal, plein de choses inusitées (4) et décevantes en apparence, on peut le lire avec satisfaction. C'est un inépuisable (5) contenant de vérités. Dans la sphère supérieure, il va avec le créateur des êtres ; en bas, il est le compagnon de ceux qui sont en dehors des conditions de naissance et de mort, qui ne connaissent ni commencement ni fin.

« En ce qui concerne l'origine des êtres, ses pensées, ses paroles sont élevées, vastes et profondes, établies au vrai point.

(1) Ce qui est attaché à la matière, à la réputation, est faux et sans sincérité ; on ne peut entrer en rapport avec lui. (Commentaires).

(2) Lui-même, ne discutant pas le *oui* et le *non*, il se contentait d'exposer les choses.

(3) Conformément à la nature. Tout s'y suit naturellement,

(4) Non conformes aux idées du temps.

(5) Tchüang-tze, plongeant dans sa pensée calme et sereine, s'étudiait lui-même comme les autres hommes. Son langage était lumineux, s'étendant à tout, élégant et faisant impression.

« En ce qui concerne le créateur, l'ancêtre producteur des êtres, ses doctrines sont vastes et s'élèvent à une grande hauteur.

« Malgré cela, il sait se conformer à la nature des êtres, à leurs modifications comme à leurs besoins. Son argumentation est inépuisable, on ne peut le refuter. Brillant comme un rayon dans l'obscurité, il ne peut être complètement pénétré et compris. »

Sse-ma-t'sien, le grand historien chinois, en fait à peu près le même éloge.

« Son talent littéraire et sa dialectique, dit-il, étaient tels que les lettrés les plus habiles de son temps n'ont point su réfuter sa critique des écoles de Kong-fou-tze et de Mi-tze. Les enseignements coulaient de sa bouche comme un torrent répandant ses eaux, mais ils n'étaient point applicables à la pratique gouvernementale. »

Tchuang-tze vivait au milieu du IVe siècle A. C. Il occupa d'abord une fonction inférieure dans le district de Meng, mais l'abandonna, semble-t-il, pour vivre indépendant et se livrer à ses études. Dans la suite, comme il est raconté dans son livre, le prince de Wei (1) le sollicita de prendre la place de ministre de cet État, mais notre philosophe repoussa ses offres avec dédain ; c'était pour lui une chaîne dorée, les oripeaux du bœuf que l'on conduit au sacrifice.

Il fut marié et resta veuf avec plusieurs enfants ; mais la mort de sa femme ne le chagrina guère, comme on le verra plus loin. La mort était, à ses yeux, l'entrée dans la félicité infinie.

La vie de Tchuang-tze fut toute d'enseignement et de luttes dialectiques.

Il s'attaquait surtout aux écoles de Kong-tze et de Mi-tze.

Pour lui le Grand Philosophe n'était qu'un semeur de belles paroles et de sentences creuses, soignant l'extérieur et négligeant l'intérieur, conduisant le peuple par la voie de l'erreur, incapable de gouverner un État.

(1) Entre 339 et 328 avant J.-C.

Nous ne connaissons point d'autres particularités de sa vie. Son livre nous apprend qu'il pria ses disciples, peu avant sa mort, de ne point lui faire de funérailles solennelles : « Le ciel et la terre pour cercueil et monnaies précieuses (1), le soleil, la lune et les étoiles pour flambeaux, la création entière pour escorte, ne sont-ce point là des funérailles toutes prêtes ? Si mon corps est mis en terre, il sera dévoré par les vers et les fourmis ; s'il reste au-dessus, il le sera par les vautours. Il ne vaut pas la peine de le dérober aux uns pour le donner aux autres en pâture. »

Ce dernier trait le peint d'une manière parfaite. Diogène mourant ne parlait pas avec plus de cynisme.

L'année de sa mort est inconnue, tout comme la date exacte de sa naissance. On peut toutefois la placer à la fin du IV[e] siècle.

Nous ne raconterons point l'histoire du texte de Tchuang-tze et de ses commentaires(2). Nous l'avons fait ailleurs et n'avons pas à nous en occuper ici (3). Nous voulons seulement donner un spécimen de son système, de sa méthode et de son style, curieux tous trois à plus d'un égard.

Mais remarquons-le d'abord, on a cru trouver en Tchuang-tze un sceptique parfait près duquel l'étoile de Pyrrhon eut pâli, ou un prédécesseur de Hegel pour qui l'identité des contraires et l'irréalité de l'être étaient le fondement de l'ontologie (4). La lecture de l'étude que nous lui avons consacrée, convaincra, je pense, du contraire. Tchuang-tze affirme et dogmatise sans restriction. On a pris des jeux d'esprits pour l'expression de convictions sérieuses.

(1) Écailles servant de monnaie et autres objets que l'on mettait dans la bouche d'un mort. Voir mon *I-li*.

(2) Parmi eux nous citerons spécialement : *Sse-ma-wen-kong*, l'historien bien connu. — *T'sui*, de la dynastie des Tang. — *Li*, lettré, exégète de différents traités taoïstes, mais inconnu du reste. — *Seu T'ing-hwai*, de l'an 1741. — *Lui kui-tching*, de la dynastie Song. — *Wang-yu* ; fin du XI s. P. C. — *Lin Si-tchang* ; milieu du XVII[e] siècle et *Lu-te* qui s'attache surtout à la prononciation des mots.

(3) Voir nos : *Textes Taoïstes*. Annales du Musée Guimet t. XX. Notons seulement cette phrase du L. II. « Dans les assertions opposées, si l'une est vraie, l'opposé ne peut l'être, cela n'a pas besoin de preuves. »

(4) Voir R. Douglas, *Confucianisme and Taoisme*.

Quant au style de Tchuang-tze, à sa manière de présenter ses idées, on a vu précédemment le jugement des ses concitoyens même, jugement que tout le monde ratifiera sans doute. Tchuang-tze aime les images, les tournures hardies, les expressions bizarres et paradoxales. Il emploie presque constamment le dialogue et sait lui donner une tournure vive, imagée. Ce sont des peintures vivantes, des tableaux aux traits nettement accentués. Les personnages qu'il met en scène sont ou des êtres allégoriques ou des hommes, et, parmi ceux-ci, les uns ont une existence historique, les autres ne sont que le produit de son imagination. Aux personnages historiques, il prête des actes, des discours imaginaires. C'est ainsi qu'il met fréquemment en présence Kong-fou-tze et le chef vénéré de son école à lui, le très sage Lao-tze ; et naturellement, dans ces dialogues de fantaisie, Kong-tze n'est qu'un disciple recevant l'instruction du véritable maître de la science.

Ainsi Tchuang-tze cherchait, par ces dehors poétiques, par ce langage imagé, à frapper l'imagination de ses auditeurs pour mieux pénétrer les esprits des vérités qu'il voulait inculquer à chacun et réformer les mœurs dont la corruption avait été pour son pays une source de maux terribles.

Mais c'en est assez sans doute de ces préliminaires. Suivant la pensée de notre philosophe, apprenons à le connaître lui-même *per exempla*.

DU SORT DE L'AME APRÈS LA MORT (L.XVIII)

Quand l'épouse de Tchuang-tze mourrut, Hoei-tze (1) vint pour lui faire ses compliments de condoléance. Le maître était en ce moment assis, les jambes ouvertes en éventail (2), battant la mesure sur un plat et chantant. Hoei-tze (stupéfait) lui dit : « Quand on a vécu avec quelqu'un assez longtemps pour que son fils aîné ait déjà de l'âge, ne point pleurer sa mort, c'est

(1) Disciple favori du farouche philosophe.

(2) Attitude négligée et condamnée par les rites chinois.

déjà assez fort ; mais tambouriner sur un plat et chanter, n'est-ce pas excessif ? »

Tchuang-tze répondit : « Nullement. Au premier moment après sa mort je ne pus m'empêcher d'éprouver de l'affliction. Mais alors je me mis à considérer son commencement, son origine. Si elle n'était pas née, elle ne serait pas venue en ce monde. Si elle n'était pas née, son principe serait resté informé et elle n'aurait pu venir ici-bas. Si elle n'avait pas acquis de forme, elle serait restée sans substance réelle propre (1), dans l'essence infiniment subtile. Par un changement heureux, elle a acquis la substance propre et la forme ; puis, par une autre modification, elle est venue à la vie. Maintenant un changement nouveau l'a conduite à la mort. Tout cela se succède comme le printemps, l'automne, l'hiver et l'été, comme les quatre saisons se suivent.

« Ainsi elle s'est comme endormie et repose dans la demeure éternelle et moi j'irais, tout en larmes, errer après elle et la pleurer ! Ce serait me donner comme ignorant la nature du destin céleste. C'est pourquoi j'ai cessé mes pleurs. »

Tchuang-tze aperçut un jour, avec un sentiment de peine, un crâne vide, tout dénudé mais conservant encore sa forme. Il le frappa de son bâton de cavalier (2) et dit comme l'interrogeant : « Étais-tu un riche violateur de la justice, que tu es devenu cela ? as-tu causé la ruine d'un État ? es-tu pour cela tombé sous la hache du combat ? étais-tu un homme de conduite déréglée qui a laissé un héritage de honte à ses parents, à son épouse, à ses enfants ? es tu peut-être mort dans les angoisses du froid ou de la faim, que tu es arrivé à cet état ? ou bien y es-tu parvenu par la succession des temps et l'âge ? »

Ayant ainsi parlé, il prit le crâne décharné, le plaça à terre comme un oreiller et se coucha dessus. Au milieu de la nuit le crâne lui apparut en songe et lui dit : « Vos paroles sont d'un lettré habile à discourir ; mais tout ce que vous dites se rapporte à la condition des vivants. Mais après la mort tout

(1) Ou : sans principe vital, spirituel.
(2) Servant de fouet.

cela est sans application. Désireriez-vous m'entendre vous expliquer la chose de la mort ? »

« Certainement », répondit Tchuang-tze. — Le crâne reprit :

« Parmi les morts il n'y a plus de souverain en haut et de sujets en bas ; les opérations des quatre saisons n'existent plus. L'univers entier forme les saisons.

« Les plaisirs du Maître souverain de la terre assis sur son trône (1) ne peuvent dépasser ceux de cet état. »

Mais Tchuang-tze ne croyait point à ses paroles et répartit : « Si je déterminais le Maître des destinées à vous rendre à la vie, à reformer en un corps vos os et vos chairs, à vous faire retourner auprès de vos parents, de votre femme, de vos enfants, en votre lieu natal, sachant ce que vous savez maintenant, le voudriez-vous encore ? »

Le crâne alors, les yeux enfoncés dans leur orbite largement ouverts, et fronçant le sourcil, répondit : « Comment pourrais-je abandonner des plaisirs dignes du roi sur son trône et retourner aux misères de l'humanité ? »

COSMOGONIE.

A la première origine (de l'essence des êtres) était le *non* (2) et le *non* était sans nom. Quand l'*un* vint à s'élever, il y eut l'*un* sans forme (c'était la perfection du spirituel sans aucune forme des êtres particuliers et de leur principe rationnel). Ce par quoi les êtres acquirent l'existence est leur vertu, leur qualité de nature.

L'essence sans forme se divisa ; ainsi divisée, bien que sans interstice, elle forma la part de biens de chacun. Alors il y eut un mouvement et la vie se produisit et ce qui constitue, par un principe rationnel, la vie complète des êtres individuels est ce qu'on appelle la forme. Quand la forme s'incorpore l'esprit et que chacun a ce qui lui convient rationnellement, c'est alors sa nature.

(1) Litt. : regardant le midi ; position du souverain aux audiences.

(2) L'Indéfinissable, le *Tad* brahmanique, l'Être infini, sans qualité distincte.

La nature parfaitement cultivée ramène à la vertu première, et celle-ci étant parvenue à sa perfection, les êtres sont comme la substance originaire. On est alors comme l'être sans qualité distincte et cet être est grand au plus haut point. Être ainsi uni au ciel et à la terre et cette union effectuée comme inconsciemment et sans intelligence, c'est ce qu'on appelle la vertu infinie identifiée à la bonne appropriation.

Vide, repos, tranquillité, solitude, tel est le fondement des êtres.

O mon Maître ! (1) O mon Maître ! tu détruis tous les êtres et tu ne commets point de cruauté ; tes bienfaits atteignent tous les êtres, sans bienveillance particulière. Antérieur à la plus haute antiquité, tu n'es point âgé. Tu recouvres et soutiens le ciel et la terre, tu y fais toutes les formes et ce n'est point pour toi être habile. C'est là le bonheur céleste. Aussi pour celui qui le connaît, quand il naît, c'est l'acte du ciel ; quand il meurt, c'est le changement propre à l'être fini. En son repos il est semblable au principe réceptif, Yin ; en son action, il l'est au principe actif, Yang.

Ainsi, celui qui donnait le bonheur céleste ne connaît point la colère du ciel, ni le blâme des hommes, ni les liens des choses extérieures qui les attirent vers le mal, ni la malveillance des esprits. Ainsi son action est acte du ciel ; son repos est acte de la terre.

Le cœur un est fermement droit et domine le monde ; les esprits ne l'inquiètent pas, les démons ne le tourmentent pas, tous les êtres cèdent devant lui.

PETITESSE ET GRANDEUR (l. XVII, *initio*).

Dans le chapitre qu'on va lire, le 17[e] de l'ouvrage, par une allégorie qui ne manque ni de finesse, ni de grandeur, Tchuang-tze persiffle la vanité humaine en montrant que celui qui se croit élevé au-dessus de tous est bien petit à côté de la gran-

(1) Paroles de Tchuang-tze au Tao suprême.

deur suprême. Il met en scène pour cela le génie du fleuve Hoang-ho qui a des prétentions à la supériorité sur toutes les eaux terrestres et le génie des mers dont l'immensité confondra son orgueil.

Le temps des grandes eaux d'automne était arrivé : tous les cours d'eau se répandaient dans le Ho ; ces affluents gonflaient ses ondes et entre les îlots et les rives basses du fleuve on ne pouvait plus distinguer un bœuf d'un cheval.

En ce moment le génie du Ho (1) goûtait en lui-même une grande joie parce que la parure de la terre s'était toute concentrée en lui. Il se mit à suivre le courant et parvint ainsi jusqu'à la mer du nord ; mais là, regardant au loin, il ne put voir l'extrémité des eaux. Il porta ses regards de tous côtés, puis, contemplant l'immensité de l'océan, il soupira et dit : Qui connait le Tao seulement par ouï-dire, croit qu'il n'est rien d'égal à lui-même. (Ainsi je me croyais grand). Maintenant que j'ai vu votre immensité et que je ne puis atteindre jusqu'à votre limite extrême, je paraîtrai, je le crainds bien, un objet de risée au lieu des gens grands.

La mer du nord répondit : Avec la grenouille habitant un puits on ne peut discourir de l'océan, car elle est arrêtée par l'étroit espace. Avec un insecte d'été on ne peut parler de la glace, car il est borné à une saison. Avec un lettré de canton on ne peut parler du Tao ; il est enserré dans des liens étroits.

Maintenant que vous êtes sorti de vos limites et que vous voyez la vaste mer, et reconnaissez votre bassesse, on peut discourir du principe intellectuel, suprême, avec vous.

(1) Le *Ho-Pe*, prince ou génie du Ho est un personnage mythologique appartenant aux races préchinoises. Son culte était principalement observé à Tchang-te-fu. où se pratiquait un usage qui vaut la peine d'être relaté. Les Shamans et prêtresses sorcières de l'endroit qui le gouvernaient en maitre, prétendaient que le puissant génie exigeait chaque année une nouvelle épouse. Pour cela ils choisissaient une jeune fille de la localité et collectaient des dons abondants pour faire son trousseau et ses parures. Après quoi ils la jetaient dans les ondes du fleuve pour aller y jouir de la compagnie du brillant Esprit. Mais un jour vint un gouverneur chinois qui trouva la plaisanterie mauvaise, fit délivrer la fiancée du fleuve et jeter à sa place, bien garottés, les sorciers et sorcières prêts à lui faire subir ce même sort. C'était en l'an 424 A. C. Voir le *Tsi-shuo-tsiaen tchan*. Art. Ho-PE III.

Toute l'eau qui arrose la terre n'est rien à côté de l'océan. Tous les cours d'eau s'y rendent sans qu'on leur connaisse de temps d'arrêt et ils n'en remplissent pas le fond. Les eaux en découlent sans cesse, sans jamais le vider. Que ce soit le printemps ou l'automne, il ne change point. La surabondance et la sécheresse lui sont inconnues. Combien il dépasse les flots des plus grands fleuves, du Hoang-ho et du Yang-tche-kiang, c'est ce qu'on ne peut apprécier. Cependant je ne puis m'en estimer beaucoup pour cela, car je modèle ma forme sur celle du ciel et de la terre et je tire ma substance du Yin et du Yang (1).

Je suis entre le ciel et la terre comme une petite pierre ou un petit arbre sur une grande montagne ; je vois fermement ma petitesse, comment pourrais-je me croire grand (2) ?

L'espace qu'occupe, l'océan entre le ciel et la terre, n'est-il pas semblable au trou d'une pierre dans un marais. L'empire du Milieu entre les quatre mers, n'est-il pas semblable à un grain de riz dans un magasin ? Entre tous les êtres, l'homme est unique en son espèce.

L'homme occupe les neuf régions terrestres ; seul, il fait naître le blé à manger ; seul, il forme les bateaux et les chars. Toutefois comparé à l'ensemble des êtres, n'est-il pas comme un piquant de porc-épic sur un corps de cheval ?

Ce que les cinq Tis se sont transmis, l'objet du zèle des trois Wangs, ce dont les hommes de bien se préoccupent, ce qui excite les efforts des magistrats, consiste entièrement en cela. Pe-i refusa pour acquérir du renom, Tchong-ni (Confucius) enseigna pour répandre son nom. Leur haute estime d'eux-mêmes n'est-elle pas semblable à la vôtre ? car vous vous croyez grand par rapport à la masse des eaux.

Le génie du Hoang-ho répondit : C'est vrai, puis-je donc considérer le ciel et la terre comme grand et une pointe de porc-épic comme petite ?

(1) Les principes actif et réactif qui composent et forment tous les êtres.

(2) La grandeur et la petitesse sont des termes opposés et relatifs, et ces relations sont sans terme final. Pour l'un une motte de terre est grande, pour l'autre c'est un rien. (Com. *Tsui*).

La mer du nord répondit : Ce serait une erreur. L'espace est sans limite ; le temps ne s'arrête jamais ; les conditions des êtres ne sont pas stables. Le commencement et la fin n'ont point de cause fixe.

Aussi l'homme d'un grand savoir contemple l'espace et ce qui est petit il ne le méprise pas ; ce qui est grand, il n'en fait pas une haute estime, il sait que les bornes des êtres sont sans fin. Considérant le présent et le passé, il ne se tourmente point d'une longue durée et ne se réjouit point d'une courte ; il sait que le temps ne s'arrête jamais. Il scrute la nature de la prospérité et de la pauvreté et ne se réjouit point quand il acquiert du bien ; il ne s'afflige point quand il perd. Il considère les vicissitudes des êtres ; vivant, il ne se réjouit pas ; mourant, il ne s'en fait point de peine, il ne considère pas la mort comme un malheur ; il sait que le commencement et la fin des êtres ne sont point des termes extrêmes. Il considère que ce que l'homme sait est inférieur à ce qu'il ignore, que le temps de sa vie est bien plus court que celui où il ne vit pas. Vouloir au moyen de ce qu'on a d'extrêmement petit, épuiser ce qui est extrêmement grand, c'est produire le désordre et le trouble et ne pouvoir se posséder soi-même (1).

En considérant les choses de cette manière, pourrait-on s'assurer qu'un piquant de porc-épic suffit à constituer la limite de l'infiniment petit et le ciel et la terre former la base du *summum* de la grandeur.

Le génie du Ho reprit : Les philosophes de ce temps disent tous que l'infiniment petit n'a point de forme matérielle et l'infiniment grand ne peut se mesurer. Est-ce digne de foi ?

Le génie de l'océan répondit : Si vous comparez le petit au grand, celui-ci ne peut être saisi entièrement ; si vous partez du grand pour considérer le petit, celui-ci échappe à vos regards (2).

(1) Chercher à acquérir complètement (épuiser) ce qu'on ne sait pas, au moyen de ses faibles connaissances, etc. — Il faut se contenter de ce qu'on a et s'abstenir du reste.

(2) L'œil a des limites qu'il ne sait pas dépasser. Ainsi dans le grand, il y a quelque chose qu'il ne sait pas voir complètement et dans le petit, il y a ce qu'il ne peut apercevoir.

L'infiniment petit est une fraction du petit et l'immense est un développement du grand ; ainsi ils sont de natures différentes. Le petit et le grand ne peuvent être saisis sans forme. Ce qui n'a point de forme ne peut se diviser en nombre. On ne peut se représenter l'infiniment grand. On peut discuter par la parole la quantité, la grandeur d'un objet ; la petitesse peut être atteinte, conçue par l'esprit. Ce qui ne peut se discuter, ni être atteint par la réflexion, n'est ni petit ni grand.

Ainsi l'homme parfait, bien que sa conduite n'aboutisse pas à nuire aux autres, ne s'estime pas plein de bonté, et de bienveillance ; bien qu'il n'agisse point pour obtenir un gain, il ne méprise pas les gens de professions lucratives. Il ne lutte point pour la richesse, mais ne fait pas grand état de renoncer aux affaires. Il n'emprunte point aux autres, mais n'estime pas davantage de pouvoir s'entretenir par ses propres ressources, et ne méprise pas le travail pour la richesse. Il agit tout autrement que le vulgaire, mais ne fait pas estime de cette différence.

(A continuer.) C. de Harlez.

LES DIEUX DE L'INDE BRAHMANIQUE

D'APRÈS L'ADI PARVAN (1).

I.

Garuda.

Avant de commencer l'étude de la Nature et de l'homme, d'après l'Adi Parvan, et pour compléter celle de la Divinité, nous raconterons, le plus brièvement possible, l'histoire de Garuḍa et d'Indra. Ces légendes bizarres que seule pouvait créer l'imagination orientale, dans sa fougueuse extravagance, ne sont pas sans intérêt, puisqu'elles servent, pour ainsi parler, de véhicules aux plus anciennes croyances de ces peuples et c'est par leur moyen, qu'elles sont arrivées jusqu'à nous.

Prajâpati (2) avait deux filles d'une beauté remarquable (3) Kadru et Vinatā qu'il donna en mariage à Kaçyapa. Ce grand ascète leur demanda ce qu'elles désiraient. Kadru souhaita, comme enfants, mille serpents et Vinatā deux fils seulement, mais elle voulut qu'ils l'emportassent, à eux deux, sur les mille enfants de sa sœur. Après un laps de temps considérable, Kadru produisit mille œufs et Vinatā deux. Cinq cents ans plus tard, les mille œufs de Kadru, suffisamment couvés, paraît-il, s'ouvrirent, et l'on vit paraître mille petits reptiles qui firent la joie de leur mère, tout en excitant la jalousie de Vinatā dont les enfants ne parvenaient pas à éclore.

Dans son impatience, elle brisa la coquille de l'un des œufs : elle y trouva un enfant à demi formé seulement : la partie

(1) Premier chant du grand poème épique le Mahâbhârata, l'Iliade de l'Inde.
(2) Le Seigneur de tous les êtres produits.
(3) Adhy. XVI.

supérieure du corps seule était achevée. L'embryon, furieux de cette mésaventure, dit à sa mère : « Puisque tu as brisé prématurément la coque de cet œuf, tu deviendras l'esclave de ta sœur. Pour l'autre œuf, patiente encore cinq cents ans, n'en brise point la coque auparavant, et l'illustre enfant qui s'y trouve renfermé te délivrera de la servitude. Si tu veux qu'il soit vigoureux, prends un soin tout particulier de l'œuf durant ce temps ». Après avoir ainsi parlé, l'enfant disparut dans les airs. Il est devenu le conducteur du char de Sūrya ; il est visible chaque matin (1).

A l'expiration des cinq cents années, l'oiseau Garuḍa, le second fils de Vinatā, brisa la coque de l'œuf, où il était. Aussitôt après sa naissance, il quitta sa mère et se sentant faim, il prit son vol et s'élança à la poursuite des serpents dont il devait faire sa pâture, d'après la volonté du grand Ordonnateur de toutes choses.

Cependant Garuḍa illumina de sa splendeur toutes les régions de l'Univers (2). Cet oiseau merveilleux pouvait prendre, à volonté, toutes sortes de formes. Il parut tout d'abord terrible comme le feu qui détruit le monde à la fin de chaque yuga et son corps prit des proportions colossales. A la vue de cet être formidable, les Dieux furent saisis d'épouvante et pensant que c'était Vibhāvasu (Agni), ils implorèrent, en ces termes, le Dieu du Feu : « O Agni, ne développe point ton corps d'une façon aussi démesurée ! Veux-tu donc nous consumer ? Comme elle est effrayante la flamme qui t'environne ! » — Agni leur répondit : « O ennemis des Asuras ! il n'en est pas comme vous le pensez. Celui que vous voyez, c'est Garuḍa qui m'égale en splendeur ; il est doué d'une grande puissance : il est né pour le bonheur de Vinatā. C'est la vue de cette flamme qui vous a trompés. C'est le puissant fils de Kaçyapa, le destructeur des Nāgas, il veut le bien des Dieux ; il est

(1) Il s'appelle Aruṇa mot qui signifie « rougeâtre » Aruṇa est la personnification de l'Aurore. Toutes ces légendes sont un peu cosmiques, lorsqu'elles ne le sont pas tout-à-fait.

(2) XXIII.

l'ennemi des Daityas et des Râkshasas. Rassurez-vous. Venez avec moi et voyez. » Les Dieux, accompagnés des Rishis, suivirent Agni, et arrivés à une certaine distance de Garuḍa, ils l'adorèrent, en lui disant : « Tu es le Rishi (par excellence) ; tu as la plus large part dans les sacrifices ; grande est ta splendeur ; tu diriges l'oiseau de la vie ; tu es l'Esprit qui gouvernes les êtres mobiles et immobiles de l'Univers ; tu es le Destructeur de tous les êtres, comme aussi leur Créateur. Tu es Brahmâ, sous la forme d'Hiranya-garbha (Embryon-d'Or) ; tu es le maître de la Création, sous la forme de Daksha, et d'un autre Prajâpati ; tu es Indra ; tu es l'incarnation de Vishnou, à tête de cheval ; tu es le Dard (1) ; tu es le maître de l'Univers ; tu es la bouche de Vishnou ; tu es Padmaja (2) aux quatre visages, tu es le Brâhmane (par excellence), tu es Agni, tu es Pavana, etc. (3). Tu es la science ; tu es l'Illusion, sous l'empire de laquelle nous sommes tous ; tu es l'Esprit qui pénètre tout ; tu es le roi des Dieux ; la grande Vérité, tu es sans frayeur; tu es à l'abri de tout changement ; tu es Brahme sans attributs ; tu es l'énergie du Soleil, etc.; tu es l'intelligence et ses fonctions ; tu es notre grand protecteur, un océan de sainteté, tu es la Pureté même, tu n'as point l'attribut d'obscurité, ni les autres (attributs défectueux) ; tu possèdes les six grandes qualités ; tu es irrésistible. De toi tout émane, tes actions sont excellentes ; tu es tout ce qui n'est pas et tout ce qui est. Tu es la Science pure, tu dévoiles à nos regards, comme le Soleil avec ses rayons, les créatures animées ou inanimées de l'Univers ; tu fais pâlir, à chaque instant, l'éclat de Sûrya ; tu es le Destructeur de toutes choses ; tu es tout ce qui est périssable et ce qui est impérissable. O toi, dont la splendeur égale celle d'Agni, comme Sûrya courroucé, tu consumes toutes les créatures. Tu parais comme le feu qui doit tout détruire au jour de l'anéantissement de l'Univers !

(1) C.-à-d. Vishnou métamorphosé en dard, entre les mains de Mahâdeva, lors de l'incendie de Tripura. Mahâbhâ. Karṇa Par. Adhy. XXXIV et seq.

(2) Le Fils du Lotus, surnom de Brahmâ.

(3) C.-à-d. tu es chacun des Dieux qui président l'Univers.

Nous nous sommes rendus près de toi, ô puissant Garuḍa, toi qui voyages dans l'espace ; nous implorons ta protection, ô roi des oiseaux ; grande est ton énergie, ton éclat est celui du feu, tu brilles comme l'éclair ; l'obscurité ne saurait approcher de toi, de toi qui atteins les nuées ; qui es, tout ensemble, la cause et l'effet, le dispensateur des souhaits ; tu es invincible. L'Univers tout entier devient brûlant au contact de ta splendeur qui a l'éclat de l'or en fusion. Protège ces Dieux magnanimes, que ta puissance incomparable épouvante et qui fuient dans toutes les directions, le long des cieux, sur leurs chars aériens. O toi, le meilleur des oiseaux, tu es le maître de tous, tu es le fils du compatissant et magnanime Rishi Kaçyapa ; ne sois donc pas inclément, mais plein de miséricorde, à l'égard de l'Univers. Tu es le Dieu Suprême ; apaise ta colère, sauve nous. A ta voix, profonde comme le grondement de la foudre, les dix points cardinaux, le firmament, les cieux, la terre et nos cœurs tremblent continuellement. Diminue le développement de ton corps qui ressemble à celui d'Agni. A la vue de ta splendeur, pareille à celle de Yama (1), dans sa colère, nos âmes, perdant tout équilibre, chancèlent. O toi, qui es le Roi des oiseaux, sois-nous propice, nous t'en supplions. Accorde-nous la fortune et le bonheur. »

A ces paroles des Dieux et des Rishis célestes, Garuḍa diminua son éclat pour diminuer d'autant leur frayeur.

Dans le Bhiṣma Parvan, Vyāsa énumérant, devant Dhritarashka son fils, le roi aveugle de Hastināpura, les présages, aussi nombreux que sinistres, de la guerre désastreuse des Pândavas et des Kurus (2), après avoir parlé des monstres à deux têtes, des chevaux à trois jambes etc., ajoute : « Dans ta ville (d'Hastināpura), un grand nombre d'épouses de Brahmavādins (3) enfanteront des Garuḍas (4) et des .... paons. » Le

(1) Le Dieu de la Mort et aussi, par suite, celui de la Destruction.

(2) Bhīṣma. Par. Adhy. III, çlokas 3, 4 et 5.

(3) Brahmanes adonnés plus spécialement à la prière et l'interprétation des textes sacrés.

(4) Le texte dit : « Vainateyān » litt. « des fils de Vinatā. »

nom de Garuḍa servait toujours d'épouvantail, en dépit des efforts de l'oiseau divin pour rassurer le ciel et la terre par l'extinction, du moins dans une certaine mesure, de son fulgurant aspect.

Ici les Dieux, par leurs louanges sans réserve, décernent à Garuda les honneurs de l'apothéose, et ce qu'il y a de mieux, c'est que, pour ce faire, ils n'attendent point sa mort ; c'est dès sa première apparition au monde qu'ils le proclament, non-seulement Dieu, mais le Dieu Suprême, Vishnou, Brahme ; ils se prosternent devant lui, comme en présence de leur Roi. Rien ne manque à cet éloge, si ce n'est, peut-être, la sobriété. Observons, de plus, que la terreur qui n'est pas toujours la bouche de la vérité, l'est, au moins dans cette circonstance. En effet, comment les Dieux pourraient-ils trembler devant Garuḍa, s'il n'était réellement plus puissant qu'eux, s'il n'était, dès lors, le Tout Puissant même ? Il leur est donc loisible de pousser l'hyperbole, aussi loin qu'ils voudront, ils ne lui feront point dépasser les limites du vrai.

Garuḍa, nous le voyons, est à la fois tous les Dieux, et chacun d'eux ; il est le dieu du Feu, celui du Vent, de la Pluie, etc. Il gouverne en maître les éléments. La mythologie hindoue, comme bien d'autres, sinon comme toutes, préposait une Divinité spéciale à la garde de chaque élément; dans notre théologie, ce dieu n'est plus qu'un Ange : cette croyance à des Gardiens surnaturels de la Nature ne nous fut donc jamais exclusive, quel que soit d'ailleurs le nom qu'on leur donne : dieu, ange ou génie.

Garuḍa, ou plutôt Brahme, puisqu'ici les deux mots sont synonymes et signifient Dieu, dans toute l'étendue de ce terme, Garuḍa est la Vérité, la Grande Vérité, ce qui ne l'empêche nullement d'être l'Illusion, la Māyā, cette Magicienne qui, d'un coup de baguette, trouble les intelligences les plus lucides, les mieux équilibrées, celles des Dieux, par exemple. Nul ne peut se soustraire à son influence, pas même Brahme, s'il faut en croire le Bhāgavata Purāṇa (1).

(1) Voir, entre autres passages de ce poème, Lib. II, cap. 5. v. 18 et 19; id. 9. v. 2 et 3; III, cap. 27. v. 2.

Garuḍa étant plus dieu que tous les autres Dieux, s'il nous est permis de nous exprimer ainsi, la part qui lui revient dans les sacrifices doit être plus grande, nous pouvons induire de ce trait que, suivant les Hindous, la part dévolue à chaque divinité, dans les sacrifices et les oblations, est proportionnée à son importance dans le Panthéon brahmanique ; ici, comme bien ailleurs, la plus grosse provende est... au plus gros estomac ; peut-être n'est-ce que justice. Un trait bien caractéristique de cette peinture de la Divinité est celui-ci : « Tu es sans frayeur », c'est-à-dire : « Tu n'as rien à redouter de personne. »

Ce n'est qu'à Dieu et encore au Dieu suprême que l'on peut parler ainsi : Dieu seul étant, de nature, et en toute vérité, sans peur, parce qu'il est sans reproches. « Tu es un Océan de sainteté, tu es la Pureté même », disent, en effet, les Dieux à Garuḍa.

Ils le définissent, de plus : « Celui dont tout émane » ; la création, chez les Hindous, nous avons eu l'occasion de le faire observer déjà, n'est qu'une émanation : Dieu fait le monde, un peu comme l'araignée sa toile, dirions-nous, si nous n'avions peur d'être irrespectueux : cette toile est un piège, le monde aussi, mais avec cette différence que le monde s'y laisse prendre lui-même, en croyant à sa réalité : nous observions, tout à l'heure, que Dieu, lui aussi, s'embarrasse parfois dans ces filets fantastiques, dont il est l'auteur, par l'intermédiaire de sa Māyā.

Dieu est encore défini : « Tout ce qui n'est pas et tout ce qui est » c'est-à-dire le visible et l'invisible, « le périssable et l'impérissable », comme on ajoute presque aussitôt après. On pourrait donner cette troisième interprétation : « Dieu est le possible et le réel » ; mais ne serait-ce pas prêter au théologien ou philosophe hindou une pensée qu'il n'eut point ; à plus forte raison une parole qu'il n'a jamais dite ? Garuḍa, continuant d'incarner, en lui, la Divinité suprême est salué du titre de « parāvara » mot que Protāp rend, avec la plupart des autres traducteurs, par « Cause et Effet », mais qui littérale-

ment signifie : « ce qu'il y a de plus haut et de plus bas, le premier et le dernier. »

Nous lisons dans l'Apocalypse : « Ego sum A et Ω, principium et finis » dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, Omnipotens (1). — « Principe et fin », je crois que cette expression traduit assez bien le « parâvara » du poète sanscrit : Brahme étant Celui duquel tout vient et auquel tout retourne, il émet les êtres pour lui-même, de même que Dieu nous créa pour lui, non pour nous. Mais tandis que, seuls les êtres raisonnables, selon notre croyance, doivent retourner vers Dieu, — ceux du moins (et ce sera, peut-être, le petit nombre hélas !) qui n'auront pas été infidèles à leur vocation, — pour y jouir de sa vue et de sa gloire, tout en demeurant distincts de lui, comme des enfants, longtemps absents, qui rentrent au foyer paternel, pour y vivre dans la société de leur père ; les Hindous professent que toutes les âmes, étant des parcelles de l'Ame-Suprême, doivent nécessairement se réunir à elle, un jour (2) ; toutes les âmes, mais les âmes seules, et c'est un point à noter, les corps devant disparaître, comme disparait une illusion, comme on voit s'évanouir, au bout de quelques instants, une fantasmagorie, un feu d'artifice.

Lorsque l'Ecrivain sacré définit Dieu : « Dominus Deus qui est et qui erat et qui venturus est », on se rappelle que le poète hindou disait, tout-à-l'heure, de Garuda ou Brahme : « Tu es ce qui est et ce qui n'est pas. » Or ce qui n'est pas, c'est le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore : ces paroles, du moins au premier abord, semblent s'accorder assez, bien que cependant les idées qu'elles formulent peuvent, au demeurant, n'avoir aucune relation.

Nous avons vu plus haut que Dieu n'a peur de personne : il en résulte assez naturellement que tous doivent le redouter :

(1) Apoc. I. 8. « Je suis le premier et le dernier » dit le Seigneur dans Isaïe. 44-6 et dans l'Apoc. XXII. 13.

(2) Dès lors l'enfer n'est qu'un lieu de passage : au demeurant, le purgatoire et le ciel seuls existent dans la théologie hindoue, mais il n'y a que le ciel, « la cité du Dieu vivant » Héb. XII. 22. qui soit une « cité permanente » Id. XIII. 14.

ne nous étonnons-donc point d'entendre ce langage : « Protège ces Dieux magnanimes (ce sont les Dieux eux-mêmes qui parlent), que ta puissance incomparable épouvante et qui fuient, à ton aspect, dans toutes les directions, le long des cieux, sur leurs chars aériens. » Nous savons, en effet, la panique qui se mit tout d'abord, dans leurs rangs, à la première apparition de Garuḍa : ce fût Agni qui parvint à les rassurer et à leur faire envisager, de loin toutefois, l'objet de leur frayeur.

Garuḍa est la terreur des Dieux même, parce qu'ils le savent plus fort qu'eux : ce qui les rassure toutefois, c'est qu'il est le fils du Rishi Kaçyapa dont la mansuétude leur est connue : la miséricorde, par conséquent, ne doit pas lui être complètement étrangère. Aussi lui disent-ils, avec l'espoir d'être exaucés, espoir d'ailleurs qui ne sera pas déçu : « Sois compatissant à l'égard de l'Univers. Tu es l'Être Suprême, refrène ta colère et sauve-nous... O toi qui es le roi des oiseaux, sois nous propice, nous t'en prions. Donne-nous bonheur et joie. » Ces paroles rappellent un peu celles du Psalmiste : « Oculi omnium in te sperant, Domine ; et tu das escam illorum in tempore opportuno. Aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione » (1) Quelques versets plus haut, le poète inspiré affirme l'immense bonté de Dieu : « Miserator et misericors Dominus ; patiens et multum misericors. Suavis Dominus universis ; et miserationes ejus super omnia opera ejus. » (2) Garuḍa eut pitié de l'Univers qu'il effrayait de son aspect formidable; il eut pitié des Dieux et des Rishis qui l'invoquaient en tremblant et il les exauça : « que tous les êtres se rassurent » dit-il (3). De même, le Psalmiste nous fait savoir que Dieu accomplit la volonté de ceux qui le craignent : « Voluntatem timentium se faciet ; et deprecationem eorum exaudiet, et salvos faciet eos. » (4) Voilà de ces rapprochements, nous le

(1) Psal. CXLIV. 15 et 16.

(2) Id. 8 et 9.

(3) Adhy. XXIV. 2.

(4) Loco citato. 19. On connaît le mot, d'ailleurs souvent cité, de St-Augustin : « Times Deum ? Ad Deum fuge ».

répétons, qui ne prouvent rien, sinon que les peuples même les plus étrangers les uns aux autres, et, du moins en apparence, les plus ignorés les uns des autres, ont quelquefois compris Dieu de la même façon ; l'idée d'un Être Supérieur qu'il doit craindre et en qui cependant il doit espérer se retrouvant, à son insu parfois, ou du moins sans qu'il sache toujours pourquoi, au fond de la conscience de l'homme.

II

INDRA.

L'Adhyâya XXIII renferme, on vient de le voir, l'éloge le plus complet de Garuḍa que l'on donne pour Vishnou, en personne, pour Brahme lui-même. Deux Adhyâyas plus bas, dans le XXVe, on retrouve un hymne, également en l'honneur de la Divinité, c.-à-d. de Brahme et de Vishnou, symbolisés, non plus cette foi par le roi des Oiseaux, Garuḍa, mais par le chef des dieux secondaires, Indra. Plus nous avancerons dans cette étude du Mahabhârata, plus nous nous convaincrons de cette vérité que le polythéisme des Hindous est en réalité, un monothéisme. Pour eux, il n'y a qu'un Dieu, Brahme ; les uns l'adorent plus spécialement sous le nom de Vishnou, les autres sous celui de Çiva ou quelque autre nom ; mais c'est toujours le même personnage que désignent ces noms divers. Devons-nous conclure, en étudiant les croyances de ce peuple, dans les antiques monuments de sa civilisation, plus de trente ou quarante fois séculaires, peut-être, qu'il est monothéiste, au sens rigoureux et précis du mot ? Nous ne le pensons pas, car, presque toujours, sinon toujours, les descriptions que nous donnent de la Divinité ces vieux poèmes se résument en ce mot : « Dieu est tout. » Le reste n'est rien ou mieux n'existe pas : c'est une illusion et si cette illusion, si cette vaine apparence pouvait être quelque chose, elle serait Dieu même ; le panthéisme, voilà, semble-t-il, le dernier mot de cette colossale théologie de l'Inde. Or, pratiquement, panthéisme et

athéisme sonnent absolument de la même manière : ces deux choses n'en font qu'une : de même qu'il n'y a ni petits, ni grands, parmi ceux qui sont de taille égale, (c.-à-d. ni petits, ni grands relativement à eux-mêmes) ; ainsi, lorsque tout est Dieu, c'est que rien n'est Dieu.

Vinatā, ayant été condamnée par celui de ses deux fils. Aruṇa, dont elle avait prématurément brisé l'œuf, avant la formation complète de son corps, à devenir l'esclave de Kadru sa sœur, épouse, elle aussi, de Kaçyapa et mère des serpents, reçut, un jour de celle-ci l'ordre de la transporter, sur une île, au milieu de l'Océan. (1) Garuḍa, sur l'invitation de sa mère, chargea sur ses épaules emplumées, les serpents fils de Kadru, pendant que Kadru voyageait elle-même, à cheval sur le dos de sa sœur Vinatā. Garuḍa cependant prit son vol dans la direction du soleil : il en approcha tellement que les serpents, tourmentés par la chaleur, se sentaient mourir. Leur mère, à l'aspect de leurs souffrances, invoqua, en ces termes, Indra qui à son titre de roi des Dieux joint celui de maître de la pluie : (2) « Je m'incline devant toi, ô Roi de tous les Dieux, toi le meurtrier de Bala et de Namuci. O toi qui as mille yeux, époux de Çaci, au moyen des eaux (dont tu es le dispensateur), protège ces reptiles (mes fils) contre les ardeurs du Soleil. O toi, le meilleur des Dieux, tu es notre suprême refuge. O Puraṃdara (3) tu disposes à ton gré des ondées. Tu es Vāyu (4) tu es le nuage, tu es Agni (5) tu es l'éclair, allumé dans le ciel. Tu disperses les nuages (6) ; tu as reçu le nom de Grand Nuage (7). Tu es le farouche et irrésistible tonnerre, tu es la nue retentissante. Tu es le Créateur des Mondes et leur Destructeur, tu es invincible. Tu es la lumière de toutes les

(1) Adhy. XXV. 4.
(2) Id. çl. 7 et seq.
(3) Destructeur de villes : Πολιφραίστης, diraient les Grecs
(4) L'Air.
(5) Le Feu.
(6) Mais avant de les disperser, Indra, comme Jupiter, les assemble.
(7) Parce qu'Indra, à la fin du Yuga, obscurcira le ciel en le couvrant d'une vaste nuée.

créatures ; tu es Aditya (le Soleil) ; tu es Vibhavasu (le feu) ; tu es la Science suprême. Tu es merveilleux ; tu es roi. Tu es le plus grand des Dieux ; tu es Vishnou. Tu as mille yeux ; tu es Dieu ; tu es le suprême refuge. Tu es l'Amrita même ; tu es le Soma le plus adorable. Tu es l'instant, tu es le jour lunaire, tu es le Lava (la minute) ; tu es le Kshana (intervalle de quatre minutes) ; tu es la quinzaine claire (qui s'étend de la nouvelle à la pleine Lune) et la quinzaine obscure (qui va de la pleine à la nouvelle Lune.) Tu es la Kalâ, la *Kâshthâ*, la Trutî (trois autres divisions du temps). Tu es l'année, les saisons, les mois, la nuit, le jour. Tu es la Terre merveilleuse à voir, avec ses montagnes et ses forêts. Tu es le firmament étincelant avec son Soleil. Tu es le grand Océan, avec sa houle énorme, ses Timis, ses mangeurs de Timis, ses Makaras et ses autres poissons. Grand est ton renom ; ils t'adorent perpétuellement, l'esprit ravi en extase, les Sages et les illustres Rishis. Tu bois, au profit de toutes les Créatures, le jus du Soma, dans les sacrifices et le beurre clarifié, offert avec de saintes invocations. Tu es constamment adoré, dans les sacrifices, par les Brahmanes désireux d'en obtenir les fruits. O toi, dont la force est incomparable, tu es chanté dans les Vedângas (1). C'est pour ce motif que les Brahmanes sacrificateurs étudient les Vedângas avec un soin particulier. » — Indra, charmé de cet éloge, couvrit aussitôt le ciel d'épaisses nuées auxquelles il dit : « Epanchez vos ondées bénies et vivifiantes. » (2)

Kadru implore Indra en faveur de ses fils que tourmente le soleil dans un ciel sans nuages. Dès l'abord, elle lui rappelle que lui seul peut disposer de la pluie à son gré. Eliu, l'un des soi-disant consolateurs de Job voulant humilier son ami qu'il croyait plein d'orgueil sur son fumier, comme si le patriarche déchu se fût servi de son infortune extrême et subite, ainsi que d'un piédestal pour se grandir dans l'estime d'autrui, en proclamant bien haut son innocence, lui parle ainsi : « Écoute, Job,

(1) Vedângas. Ces ouvrages sont au nombre de six ; leur nom signifie : « Membres des Vedas. »
(2) Adhy. XXVI çl. 1 et 2.

arrête et considère les merveilles de Dieu. Sais-tu quand Dieu commande aux pluies de faire briller la lumière de ses nuées ? Connais-tu les larges sentiers des nuées ? (1)

Au chapitre suivant, Dieu lui-même entre en scène et s'adressant à Job qui semblait le défier de justifier sa conduite à son égard, il lui dit, pour lui montrer qu'il est le Maître absolu et qu'il n'a de compte à rendre à personne : « Qui indiqua sa course à l'ondée torrentielle, son chemin à la foudre grondante ?.... Qui est le père de la pluie ? Qui donc engendra les gouttes de rosée ? » (2)

Le poète hindou exagérant la vérité, suivant son habitude, et celle de ses congénères, ne se contente pas de donner à Dieu (qui, pour le moment, s'appelle Indra, comme tout-à-l'heure, il se nommait Garuḍa) l'empire absolu sur les nuages et sur « la foudre grondante » dont parle l'auteur du Livre de Job ; il veut qu'il soit le nuage même, comme aussi le tonnerre et ses grondements. Pour lui, d'ailleurs, Indra n'est pas seulement l'eau, ni l'éclair, il est le vent, le feu. Ce procédé qui consiste à déifier les forces et les éléments de la nature, notre poète l'emprunte aux poètes védiques, ses prédécesseurs qui n'en connurent point d'autre, semble-t-il. D'ailleurs Indra est un Dieu célébré, dans les Védas, d'une façon toute spéciale.

Kadru qualifie Indra, dont les ondées fécondantes sont parfois aussi dévastatrices (3), de Créateur et de Destructeur de l'Univers. Elle ajoute qu'il est Vishnou, de sorte qu'à lui seul il personifie la Trimūrti, c.-à-d. l'Essence Divine, Brahme lui-même : nous le soupçonnions bien un peu.

Indra est la Divinité suprême, il est aussi l'Amṛita, le nectar ou breuvage d'immortalité que boivent les Dieux, soucieux d'échapper aux étreintes de la mort. Il est le Soma,

(1) Ausculta hæc, Job ; sta, et considera mirabilia Dei : Numquid scis quando præceperit Deus pluviis, ut ostenderent lucem nubium ejus ? Numquid nosti semitas nubium magnas... XXXVII. 14-16.

(2) Quis dedit vehementissimo imbri cursum, et viam sonantis tonitrui ?.... Quis est pluviæ pater ? vel quis genuit stillas roris ? Job. XXXVIII. 25, 28.

(3) Dans l'Inde surtout que ravagent fréquemment des pluies torrentielles, et d'épouvantables cyclones où le vent et l'eau unissent leurs forces indomptables pour tout submerger et tout renverser.

cette plante sacrée, dont le jus exprimé forme la libation la plus agréable de toutes au Ciel. Ici donc, nous voyons le Dieu Suprême servir de nourriture aux Dieux secondaires et de plus, il est lui-même l'offrande que les hommes lui présentent, ainsi qu'aux autres Dieux.

Indra, c.-à-d. Vishnou, c.-à-d. Brahme, puisque ces noms sont synonymes, ici, est le Temps avec ses divisions et ses subdivisions, même les moins importantes. Il est la Terre et tous les trésors qu'elle renferme ; le firmament et toutes ses étoiles, la mer et tous.... ses poissons. — On ne saurait professer le Panthéisme, en termes plus formels, et pourtant le poète ne manquera jamais de nous présenter Indra comme un Dieu personnel et distinct. Tout-à-l'heure, Indra commandera aux nuages de voiler la face du Soleil, pour l'empêcher de tourmenter, plus longtemps, les serpents fils de Kadru dont il se constitue le protecteur : ne serait-il donc plus le nuage, ni le soleil, comme l'affirmait le poète, il n'y a qu'un instant ? Indra pour lui était non seulement le Soleil, il était la Lune (1), dans sa période croissante et décroissante, il était chacun des seize Kalas, ou fragments dont l'astrologie hindoue compose le disque lunaire. Pour expliquer cette anomalie, en la faisant disparaître, il faut admettre, ce qui d'ailleurs est très vraisemblable, que l'auteur, en donnant Dieu pour l'Univers même et chacune de ses parties, veut simplement nous faire entendre que l'Univers ne saurait se passer de Dieu, sans l'assistance duquel, il croûlerait tout d'une pièce, comme un édifice dont la base vient à manquer. Dieu, pour lui, est non seulement le soutien des mondes qu'il a créés et qu'il détruira un jour, peut-être (du moins, cela suffirait-il), en leur retirant simplement son appui ; mais il les pénètre de son essence, jusque dans leurs moindres parcelles ; de sorte que le Dieu de l'Adi-Parvan serait le Dieu véritable, Celui même dont Saint Paul a dit, en s'adressant aux Athéniens, paroles que d'ailleurs il affirmait emprunter à leurs poètes : « En lui, nous

(1) Le mot Soma, nom de la plante sacrée par excellence des Hindous est aussi l'un des noms de la Lune.

vivons, nous agissons, nous sommes. » (1) Ce qui fut connu des poëtes profanes de la Grèce, ceux de l'Inde ont bien pu le savoir.

L'histoire de Garuḍa et celle d'Indra, séparées jusqu'ici, vont maintenant se mêler l'une à l'autre. On s'en étonnera peu, lorsqu'on saura les liens de parenté qui unissent ces deux personnifications simultanées de la Divinité toute entière. N'oublions pas, en effet, que c'est en même temps et en vivant à côté l'un de l'autre, sans être toujours en parfaite harmonie, qu'Indra et Garuḍa sont déclarés être chacun, à l'exclusion de l'autre, semblerait-il d'abord, Vishnou, Brahme, c. à-d. l'Être Suprême et seul Dieu, dans toute la force du terme.

III.

Garuda et Indra.

Un jour, raconte le poëte (2) le Maitre de la Création, Kaçyapa, s'apprêtait à sacrifier : les Rishis, les Dieux et les Gandharvas lui prêtèrent leur concours. Indra eut pour mission d'apporter le combustible : il devait partager cette besogne avec les ascètes connus sous le nom de Vâlakhilyas et toutes les autres divinités. Indra chargea sur ses épaules un faix de bois, lourd comme une montagne, et, sans fatigue aucune, il marchait, d'un pas allègre, vers le lieu du sacrifice. Sur la route, il rencontra quelques-uns de ces Rishis, gros comme le pouce, attelés à la tige d'une feuille de Palâça (3). Une abstinence prolongée les avait amaigris d'une effrayante façon et telle était leur défaillance qu'étant tombés dans une excavation, pleine d'eau, creusée par le sabot d'une vache, ils ne pouvaient, malgré leurs efforts désespérés, en sortir. Indra, les voyant dans

(1) Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν Act. XVII. 28. Voici les paroles du poëte cilicien Aratus, auquel St-Paul fait allusion : Τοῦ (Διός) γὰρ καὶ γένος ἐσμεν — Oracul. apud Porphy : « Πάντα θεοῦ πλήρη, πάντη θεός ἐστι (Cité par Dom Calmet.)

(2) Adhy. XXXI. cl. 5 et seq.

(3) Butea frondosa.

cette fâcheuse situation, se prit à rire aux éclats en se moquant d'eux et, leur passant par dessus la tête, il poursuivit sa route, sans chercher à leur porter secours. Ce procédé les transporta de fureur. Ils résolurent de se venger. Redoublant de macération et multipliant les sacrifices, ils demandèrent un autre Indra plus fort que le premier. Celui-ci eut peur de se voir un rival de puissance et de gloire : il confia son inquiétude au Prajâpati Kaçyapa son père. Kaçyapa essaya, mais en vain, d'apaiser les Vâlakhilyas. Ces vindicatifs poulpiquets, comme nous dirions en Bretagne, ne désarmèrent pas : loin de là, Kaçyapa dut être lui-même le père du nouvel Indra ; il ne put s'y refuser, ces nains s'étant rendus tout-puissants par leurs offrandes et leurs austérités. C'est alors que naquit Garuda, de Kaçyapa et de Vinatâ. Pour consoler Indra, son fils aîné, le Prajâpati lui promit que Garuda et Aruna, son autre jeune frère, ne lui causeraient nul embarras ; mais, du moins en ce qui concerne Garuda, Kaçyapa, on le verra, se trompait ou tout bonnement trompait Indra qui, pensait-il, sans doute, avait le temps de trembler. Il avertit toutefois celui-ci de ne plus jamais insulter dorénavant les « récitateurs de Brahma (1) », c.-à-d. les Brahmanes, s'il voulait éviter tout désagrément : « car, observa-t-il, la parole d'un Brahmane irrité est redoutable comme la foudre » (2). — Plus tard, Vinatâ tiendra le même langage à Garuda pour lui persuader de respecter toujours ces saintes gens : « Un brahmane, en colère, lui dira-t-elle, est terrible comme le feu, le soleil, un poison violent ou un dard acéré. » (3).

Garuda, cependant, grandissait, prenait des forces et des plumes.

Vivaient alors deux frères, Vibhâvasu et Supritika (4). Celui-ci qui était le plus jeune voulait partager l'héritage paternel, demeuré indivis jusque là. L'autre qui, bien que grand Rishi,

(1) çl. 32. Brahma signifie ici la Prière par excellence.
(2) Id.
(3) Adhy. XXVIII. çl. 4.
(4) Adhy. XXIX. çl. 15 et seq.

était très irascible (deux choses qui, dans ces vieilles légendes, sont d'ailleurs loin d'être incompatibles) ne le voulait absolument pas et devant l'insistance de son cadet, il lui dit, en le maudissant : « Sois un éléphant » — « Et toi une tortue » riposta Supritika. Ce qui se fit de part et d'autre. Un duel formidable s'engagea entre l'éléphant et la tortue. Garuda, sur l'ordre de Kaçyapa, y mit fin, en croquant l'un et l'autre (1). C'était la bonne manière de les réconcilier. Cet exploit de l'Indra des oiseaux ne devait être que le prélude d'un autre bien plus difficile : la conquête de l'Amṛita que lui imposaient les serpents, fils de Kadru, comme rançon de sa mère Vinatā. Kaçyapa, en parlant à son fils de cette nouvelle campagne, l'avertit qu'il aurait à combattre les Dieux mêmes. Il lui souhaita d'heureux présages : « Puisse-tu rencontrer, lui dit-il, des vases d'eau, remplis jusqu'aux bords, des Brahmanes, des vaches et autres objets de bon augure. » (2) Il ajouta : « Dans cette lutte avec les Dieux, que les Rics, les Yajus, les Samas, le beurre du sacrifice, tous les mystères, et tous les Védas soient ta force. » (3)

Muni de la bénédiction paternelle, Garuda s'élança vaillamment, à tire d'ailes, à la conquête de l'Amṛita, ce Soma divin, qui, comme son nom le dit, rend immortels ceux qui le boivent (4).

Les Dieux furent alors témoins de prodiges aussi effrayants qu'extraordinaires (5) ; ils soupçonnèrent qu'il se tramait quelque chose de terrible contre eux. Indra vint, à leur tête, près de Brihaspati « qui cherche toujours son bien » (6) et lui fit part de ses craintes et de celles de ses confrères. Brihaspati (7) lui

(1) Adhy. XXX. çl. 31.
(2) Adhy. XXIX. çl. 34.
(3) Id. çl. 35 et 36.
(4) N'oublions pas que, tout-à-l'heure, Indra personnifiait l'Amrita et le Soma.
(5) Adhy. XXX. çl. 32 et seq.
(6) Adhy. LXXX. çl. 10.
(7) Böhtlingk, dans son Dictionnaire, s'exprime ainsi à l'article Brihaspati : « Name eines Gottes, in welchem die Thätigkeit des Frommen gegenüber den Göttern personificirt ist. » Cette influence exercée par l'homme de bien sur la Divinité même est une idée profondément chrétienne. Jésus Christ dit à ses Apôtres et à tous ses serviteurs, en leurs personnes : « Si quid petieritis me, in nomine meo, hoc faciam » Joan. XIV. 14. Le Brihaspati c'est par excellence le maître de la prière.

rappela l'insulte qu'il avait faite aux Vālakhilyas et il lui apprit qu'ils avaient trouvé un vengeur dans son propre frère consanguin, Garuda : « à qui rien n'était impossible, pas même l'impossible » (1). Or Garuda était décidé à ravir aux Dieux l'Amṛita, c'était donc à eux d'aviser. A ces mots, Indra, sans perdre un instant, alla trouver ceux d'entre les Dieux spécialement chargés de garder cette précieuse liqueur et leur dit de prendre leurs précautions pour rendre inutile l'attentat de Garuda en dépit de la force irrésistible que lui attribuait Brihaspati (2). Du reste, il demeura près d'eux, pour leur prêter main forte. Ils se revêtirent sur le champ de leurs cuirasses en or incrusté de diamants et en cuir impénétrable. Fourches à trois dents, haches de bataille, massues et dards, ils s'armèrent de toutes pièces contre le seul Garuda. Indra n'avait que son tonnerre, mais cette arme était bien de toutes la plus merveilleuse. Elle devait être encore intacte à cette époque de la guerre des Dieux contre Garuda, car elle ne le demeura pas toujours. En effet, le Gandharva Angâraparna racontait au héros Arjuna, un jour qu'il était en train d'échanger ses chevaux contre l'arme divine du Pândava, que le tonnerre, fabriqué autrefois par Mahendra (le grand Indra) fut lancé par lui contre Vritra (3) son ennemi. L'arme fulgurante, en tombant sur la tête de ce dernier, se brisa en mille morceaux. « Les Dieux, continue Angâraparna, honorent ces fragments. Tout ce qui, dans le monde, est connu comme gloire (ou mieux comme éclat) est une portion du tonnerre. La main du Brahmane qui épanche les libations saintes dans le feu du sacrifice, le chariot sur lequel combat le Kshatriya, la munificence du Vaiçya, les services rendus par le Çoudra aux trois autres classes sont autant de fragments de la foudre (4). » — Voici donc, en présence, d'un côté, Indra, c.-à-d. Vishnou, c.-à-d. Brahme, à la tête des Dieux, et de l'autre, le seul Garuda qui, lui aussi, est un avatar de Brahme et de

(1) Adhy. XXX. çl. 42.

(2) Id. çl. 44.

(3) L'Envelopppeur ; serpent mythique, fameux dans les Vedas pour avoir volé les eaux du ciel et s'être ainsi attiré la colère d'Indra, leur Maître.

(4) Adhy. CLXX. çl. 50 et seq.

Vishnou : c'est non pas un Dieu qui en combat un autre, mais la Divinité qui va lutter contre elle-même, situation étrange, certes, mais assez familière aux poètes hindous, qui mettent souvent aux prises des avatars du même Dieu. Il est possible aussi que l'auteur de l'Adi Parvan ait oublié la double définition qu'il a donnée précédemment d'Indra et de Garuda ou qu'il ne prenne pas la responsabilité du langage qu'il prête aux Dieux et à Kâdrû et que maintenant il ne voie plus, dans les deux frères consanguins, que deux personnages absolument distincts : la situation perdrait alors de son pittoresque ; mais, avec les poètes de l'Inde (ne parlons que de ceux-là, si vous le voulez,) on ne sait jamais au juste ce que l'on tient. Cependant, il ne faut pas exagérer leur sans-gêne avec la logique. En effet, ils retracent toujours les mêmes traditions, presque dans les mêmes termes, de sorte que le thème étant fourni, ils le reproduisent fidèlement, tout en se donnant libre carrière, lorsqu'il s'agit de créer des incidents et d'orner le récit ancien de quelque nouvel épisode.

La lutte s'engagea bientôt entre les dieux et Garuda, lutte acharnée, formidable (1) ; je ne m'attarderai point à en décrire les péripéties. Qu'il me suffise de constater que Garuda joua vaillamment des serres et du bec. Il maltraita fort ses adversaires qui, du reste, se défendirent tout d'abord avec le plus grand courage. Bientôt toutefois, la panique rompit leurs bataillons ; on les vit lâcher pied par bandes et s'enfuir dans toutes les directions : « Les Sâdhyas et les Gandharvas se dispersèrent du côté de l'est, les Vasus et les Rudras, du côté du sud ; le sAdityas, du côté de l'Ouest, les deux Açvins, du côté du Nord » (2). Après avoir semé le carnage et l'épouvante parmi ses adversaires, le terrible Garuda s'approcha de l'endroit où se trouvait la liqueur divine (3). Deux grands serpents se tenaient près d'elle, sans parler d'une roue d'acier aux dents tranchantes comme des lames de rasoir qui tournait avec la

(1) Adhy. XXXII.
(2) Id. çl. 16 et 17.
(3) Adhy. XXXIII.

rapidité de la foudre, pour en défendre l'accès. Garuda se rapetissa le plus possible, puis se glissa, entre deux raies, prompt comme l'éclair, aveugla de poussière les deux reptiles et les mit en pièces ainsi que la fameuse roue. S'emparant alors de l'amrita, il prit son vol dans l'espace, mais sans goûter à la précieuse liqueur. Chemin faisant, il rencontra Vishnou dont il était un avatar. Le Dieu lui accorda le don d'immortalité et le rendit invulnérable sans qu'il eût besoin de boire l'Amrita. De son côté, Garuda consentit à servir de monture à Nârâyana. Nous savons, d'autre part, que Çesha, le serpent sur lequel on représente Vishnou, avant la création de cet Univers, endormi et flottant sur les eaux mythiques, était, lui aussi, l'une de ses incarnations. — Indra cependant lança son tonnerre contre Garuda, mais trop tard, puisque celui-ci venait d'être rendu par Vishṇou inaccessible aux blessures, comme à la mort.

Le Dieu aux cent sacrifices eut beau multiplier, ce que les Grecs eussent appelé les carreaux de sa foudre, Garuda se contenta d'en rire et il lui dit : « Je respecte le Rishi (Dadhici) dont les os ont servi à fabriquer ton tonnerre (1). J'honore cette arme elle-même, comme aussi, je t'honore, ô Indra. Tiens, ajouta-t-il, je t'abandonne cette plume, tu ne pourras même pas en émousser la pointe. Les coups de ton tonnerre ne m'ont pas fait la plus légère égratignure » (2).

Après avoir ainsi parlé, Garuda jeta dédaigneusement une de ses plumes à Indra. A l'aspect de cette plume, toutes les créatures demeurèrent éblouies et dans leur ravissement, elles s'écrièrent : « Cet oiseau s'appellera désormais Suparṇa (c.-à-d. l'oiseau au beau plumage) » (3). Indra, constatant l'impuissance de son arme à l'égard de Garuda, lui manifesta le désir de conclure avec lui une éternelle amitié (4). Garuḍa y consentit (5). Ce dernier cependant n'oubliait pas sa promesse aux

(1) Nous avons vu, plus haut, qu'à son tour, cette foudre (ou Vajra) servit à fabriquer bien des choses de ce monde, et même des meilleures.

(2) Adhy. XXXIII, çl. 20 et seq.

(3) Adhy. XXXIII. çl. 24.

(4) Id. çl. 25.

(5) Adhy. XXXIV. çl. 1.

serpents, fils de Kadrū, ses frères consanguins, comme aussi ceux d'Indra, de leur apporter l'amrita, pour la rançon de sa propre mère, Vinatā, que Kadru détenait toujours en esclavage, depuis qu'elle avait été maudite par son fils Aruṇa.

Mais, comme Indra désirait fort le breuvage divin et qu'après tout, Garuḍa ne tenait pas à rendre immortels les reptiles dont il désirait faire sa nourriture et qu'il lui suffisait que leur race se perpétuât, pour assurer sa provende, voici la petite supercherie dont convinrent ces deux avatars de Vishnou, qui, nous l'avons vu déjà, plus d'une fois, est défini « la Vérité même la Grande Vérité. » Garuḍa, toujours en possession de l'Amṛita, s'en alla trouver ses frères et leur dit (1) : « Voici le breuvage que vous désirez ; je vais le déposer sur l'herbe Kuça ; lorsque vous aurez fait vos ablutions et accompli les autres rites, vous le boirez. Or, d'après notre convention, ma mère devient libre, à partir de ce moment. » — « Soit », répondirent les serpents. Alors Garuḍa déposa la divine liqueur sur l'herbe Kuça que ce contact sanctifia pour toujours ; puis, il s'éloigna avec sa mère. Les serpents, tout désireux qu'ils fussent de boire le breuvage d'immortalité, commencèrent par suivre les prescriptions de Garuda qu'ils ne soupçonnaient nullement de perfidie ; mais, pendant qu'ils se baignaient, Indra s'empara de l'Amṛita et l'emporta au ciel, sans être vu des reptiles qui, une fois leurs dévotions faites, se mirent en devoir de se rendre enfin immortels. Mais vainement cherchèrent-ils la précieuse liqueur, ils ne la trouvèrent plus : ils n'eurent d'autre ressource que de lécher l'herbe Kuça ce qui leur valut d'avoir, à défaut de l'immortalité,... la langue fourchue : triste compensation, sans doute, mais à laquelle ils tiennent, puisqu'ils la gardent encore. Garuḍa se retira paisiblement dans les bois, avec sa mère, et il s'y nourrit, sinon d'ascétisme et de jeûnes, comme les autres anachorètes, du moins de serpents.

Ainsi finit l'histoire de l'Indra des oiseaux qui, bien que supérieur à l'Indra des Dieux, ne sut pas toujours, on vient

(1) Id. çl. 17 et seq.

de le voir, s'élever au niveau de la morale vulgaire, ni de la simple bonne foi : ce qui est vraiment trop modeste, pour un avatar de Vishnou, de Brahme.

Le poète, en terminant, assure la félicité du ciel à tous ceux qui liront ou entendront lire l'histoire de Garuḍa (1) ; c'est son excuse auprès de moi ; ce sera aussi la mienne, du moins je l'espère, auprès des lecteurs du *Muséon*.

A. Roussel,
de l'Oratoire de Rennes.

---

(1) Adhy. XXXIV. çl. 26.

ESSAI DE RYTHMIQUE COMPARÉE.

CHAPITRE TROISIÈME.

De l'élément du lieu, ou de la symétrie par assimilation et par dissimilation.

Nous devons encore ici examiner l'élément envisagé successivement dans 1° le *vers*, 2° l'*hémistiche*, 3° le *mètre*, 4° le *pied*.

A. *De la symétrie dans les vers.*

La symétrie ou harmonie que nous allons définir tout-à-l'heure s'exerce de deux manières et répond à deux besoins acoustiques: 1° celui de l'*unité*, la symétrie est alors *assimilante*, 2° celui de la *variété*, elle est alors *dissimilante*.

S'il y avait toujours dissemblance entre les sons qui se suivent, entre leurs dessins rythmiques, il n'y aurait pas de vers possible ; on ne serait pas sorti de la prose. Cette dissemblance continue, au moins quant au son, est d'ailleurs une exigence de celle-ci ; la prose évite avec soin que les finales des mots consonnent entre elles.

S'il y avait toujours ressemblance, il n'y aurait plus de vers possible non plus, les temps ne seraient plus marqués ; il n'y aurait pas plus de dessin rythmique qu'il n'y a de dessin graphique véritable dans une suite de traits toujours identiques.

L'unité, la variété sont impérieusement exigées par l'oreille comme par l'esprit.

1^{ent} *de la symétrie assimilante.*

Cette symétrie a lieu entre *deux mots à distance*, très rarement entre mots en *contact*.

L'*étoffe du vers*, et plus généralement des diverses unités rythmiques, c'est la syllabe avec son double élément, la voyelle et la consonne, la *voyelle* considérée dans sa *sonorité*, sa *quantité* et son *accent*, la *consonne* considérée dans sa *sonorité* ; c'en est la matière, l'élément inerte ; deux autres éléments en agissant sur elle viennent lui donner la vie, ce sont *les éléments ambiants* dans lesquels tous les êtres se meuvent : le *temps* et l'*espace*.

Schopenhauer a observé avec une profonde raison cette division tripartite de chaque objet de la nature dans sa complexité et son unité vivantes, en 1° *matière*, 2° *temps*, 3° *espace*, et il a noté avec soin les concordances mystérieuses entre ces trois éléments. Nous ne saurions trop louer l'illustre philosophe d'avoir si bien mis en lumière ces points importants. *La matière ne se réalise que dans l'espace et dans le temps.*

Mais ce qui est vrai des *êtres matériels et substantiels* ne l'est pas moins de ceux *intellectuels*, ou même simplement *idéaux*. Les *faits de l'homme* se produisent aussi dans l'espace et dans le temps et sous l'action de l'espace et du temps. De même, les *faits linguistiques*. De même aussi, les productions de l'esprit, et leurs formes, et parmi leurs formes les rythmes.

Nous avons étudié le temps, et il est facile de pressentir, ce que nous décrirons plus loin, l'action produite par lui sur les syllabes, matière du rythme ; par ses diverses coupures en formant chacune un nombre de syllabes déterminé dans des proportions déterminées commence à s'ébaucher déjà un certain dessin rythmique.

Un vers seul, même une *Kurzzeile*, c'est déjà un vers ; mais le vers ne sera définitivement constitué que par le retour des mêmes accidents à la même place, que par une *symétrie qui achèvera le dessin rythmique* et permettra de le remplir.

En musique, ces retours à des places marquées constituent, quand la coïncidence est simultanée, la *symphonie* ; quand elle est successive l'*harmonie*, et complètent le dessin musical, qui n'avait été ainsi qu'ébauché par la *mélodie*.

En rythmique, ces retours, cette similitude de dessins rythmiques qui se suivent, complètent la versification.

Si, par exemple, le premier hémistiche a six syllabes (dans les systèmes de versification qui ne font que compter les syllabes) le second devra en avoir six ; si le premier est ïambique, le second devra être ïambique et non trochaïque ; si le premier est anapestique, le second devra être anapestique et non ïambique ; de même dans les vers rimés, si la syllabe à sonance est à la fin du premier vers, celle à consonnance devra être aussi à la fin du second ; si le dactyle est obligatoire à l'avant dernier pied du premier vers, il devra l'être précisément à l'avant dernier du second ; dans le pentamètre, si la fin de l'hémistiche subit une *catalexe*, la fin du vers du second hémistiche, devra subir aussi une catalexe. Si un vers est à rime féminine, le vers unique suivant devra être à rime féminine aussi. Nous n'avons voulu citer que quelques exemples. Le principe est que les dessins rythmiques doivent se reproduire au moins une fois pour qu'une œuvre rythmique entière soit née enfin. Cette œuvre peut ne consister qu'en un seul vers, s'il se coupe en deux parties symétriques l'une à l'autre.

La *symétrie* pour *la vue* correspond exactement à l'*harmonie* pour l'*oreille*. *Symétrie*, *harmonie*, *c'est tout un*. Quand il s'agit de musique ou de poétique, comme ces arts s'adressent à l'oreille, on n'emploie que le mot d'harmonie, et nous n'emploierons plus que ce mot là, mais nous avons voulu aller au fond des choses et établir que l'*harmonie* est au fond une *symétrie*.

L'effet de l'harmonie en poésie est bien connu. Tout le monde sait que si les vers qui se suivent sont tous dissemblables, et en tous points, il n'y a plus de rythmes, plus de vers, et il est inutile d'insister sur une vérité banale.

Mais ce qui n'a encore été indiqué par personne en ce qui concerne la rythmique, ce sont les diverses sortes d'harmonies. Pour tout le monde il n'y a eu et il n'y a qu'une seule harmonie en rythmique, l'*harmonie concordante*, celle de la reproduction, au moins une fois, du même dessin rythmique, dans un espace rapproché.

C'est que d'abord les œuvres poétiques ont presque toutes été exécutées sur ce modèle : dans la poésie classique française

les *rimes plates* presque uniques chez les grands poètes du XVII[e] siècle en sont un exemple frappant, la suite régulière des rimes masculines et féminines, en latin l'emploi des modes catalectiques et acatalectiques mais sans alternance, et quand des œuvres tout autres sur des modèles différents se sont produites, on n'a pas songé à les classer à part.

Cependant l'*exemple de la musique* aurait dû avertir, car il se produisait peu à peu à la fois dans la musique et dans la poésie une *évolution* qui développait *un autre genre d'harmonie* d'abord inconnue, mais pleine d'avenir et plus puissante que l'harmonie simple ou concordante, l'*harmonie discordante ou différée*.

Qu'est-ce l'harmonie discordante?

Dans l'harmonie simple, le besoin mystérieux de retour, de répétition qui se manifeste aussi bien dans l'ordre physique que dans l'ordre psychique trouve immédiatement sa satisfaction ; le dessin rythmique semblable suit le premier immédiatement. L'oreille éprouve donc une jouissance plénière que rien ne contrarie et l'on n'a d'abord conçu comme possible que cette jouissance là, jouissance simple. Mais si cette jouissance acoustique était plénière, sans réserve, par cela même elle n'était pas d'une intensité très grande. Si la satisfaction de la faim, par exemple, suit aussitôt la faim formée, l'excitation aura été insuffisante, et le plaisir de la détente aura été faible comme la peine de la tension elle-même. *Tout est tension et détente dans les sensations heureuses* ; la joie qui suit la tristesse est bien plus vive, et *nous ne sentons que par des contrastes*. Il faut donc, pour que la jouissance soit vive, qu'elle soit précédée d'une peine, d'une tension ou tout au moins d'une attente, car l'attente seule est déjà pénible. Plus l'attente sera longue, pourvu qu'elle n'entraîne ni l'énervement ni l'oubli, plus le plaisir, soit acoustique, soit esthétique, deviendra intense. *L'harmonie différée est donc bien supérieure à l'harmonie immédiate*. Elle repose sur un *discord momentané* entre deux sons ou deux phrases ou deux idées, discord qui se résout ensuite en une harmonie.

En musique, l'harmonie discordante ou différée est bien connue comme telle. Deux notes qui se suivent ne s'accordent point, une des suivantes mène seule à l'accord. L'attente produit une sensation spéciale. *La tendance de la musique moderne est à l'harmonie discordante.*

En rythmique elle est inconnue, mais elle existe, et bien la dégager sera une des idées nouvelles du présent essai.

Indiquons-en un exemple :

Les *rimes croisées* forment une harmonie différée 1° ABAB, 2° ABBA, 3° ABBBA. On y voit plusieurs degrés. Dans le premier cas l'attente du retour n'est éloignée que d'un vers ; dans le second elle l'est de deux ; dans le 3e, de trois. Dans ce dernier cas l'harmonie est très différée, l'impression acoustique est aussi très grande quand on retrouve au bout du 5e vers seulement la rime du premier.

En lisant le second vers et surtout la fin du second vers on éprouve *la sensation d'une attente acoustique trompée* ; au lieu de se reposer sur la certitude du retour, l'oreille est mise en éveil, elle ne se calmera plus jusqu'à ce qu'elle ait trouvé satisfaction.

A la fin du troisième vers on aura satisfaction dans le premier des exemples, dans le second on éprouve une sensation auditive mixte, très singulière. Rappelons la formule ABBA. Au second B on a l'oreille à la fois satisfaite de l'harmonie simple par retour du son B et contrariée par le non retour une seconde fois du son A. On a le sentiment à la fois d'une concordance et d'une discordance transitoire et *ce sentiment complexe a un charme particulier*. Nous verrons plus loin que c'est un des traits du rythme du sonnet. Enfin au retour d'A à la fin du quatrième vers, la satisfaction sera très grande, car 1° on a très longtemps attendu ce retour, c'est-à-dire la résolution de la discordance, 2° cette attente n'a pas été énervante, parce que, pendant qu'elle se produisait, on éprouvait le plaisir d'une harmonie simple BB qui se produisait par ailleurs.

Passons au 3e exemple. Nous pouvons y observer un

nouveau phénomène. Rappelons la formule ABBBA. Arrivés à la fin du 4e vers, nous éprouvons 1° le sentiment de l'attente déjà trois fois déçue du retour d'A, sentiment pénible; 2° celui de l'harmonie simple entre les deux derniers B; 3° enfin celui de l'harmonie redoublée entre le premier B et le 3e : BBB. Cette harmonie redoublée est précisément l'inverse de l'harmonie différée, et nous allons y venir bientôt; à la fin du 5e vers l'A aura un charme très grand, aussi longtemps attendu.

Telle est l'harmonie discordante ou différée et ses différents degrés. Elle peut être d'ailleurs encore plus différée; et plus elle le sera, plus son effet sera grand. Nous avons choisi la rime pour fonder nos exemples, mais nous verrons que cette harmonie se produit bien ailleurs que dans la rime.

A côté de l'harmonie simple ou immédiate et de l'harmonie discordante ou différée, apparaît l'*harmonie renforcée*. Nous venons d'en donner un exemple dans la rime redoublée. Trois vers se terminent par la même rime BBB. Cette harmonie a aussi une grande puissance. Il produit son maximum d'effet dans la *strophe monorime* et dans le *poème monorime*. Il s'y mélange le plus souvent avec l'harmonie différée, comme nous venons de le voir.

A côté de l'*harmonie simple*, de la *différée* et de la *renforcée* existent encore l'harmonie *par équivalence* seule, ou *latente*, et l'*harmonie* véritablement *discordante* ou *proportionnelle*, quoique ces sortes d'harmonies aient moins d'importance que celles sus-décrites.

L'harmonie *latente* ou *par équivalence* consiste en ce que, par exemple dans le vers hexamètre latin, si au deuxième pied d'un vers on trouve un spondée, au deuxième du vers suivant on trouvera souvent un dactyle qui en est l'équivalent, mais qui ne lui est pas identique. Cependant cette équivalence *donne* en général une harmonie suffisante, et même souvent une harmonie plus agréable que la simple, parce qu'elle satisfait en même temps à un autre besoin acoustique, celui de la *variété*, de la variété dans l'unité du dessin rythmique. On ne peut dire ici que l'harmonie soit différée, car elle ne

trouvera plus loin de solution nulle part. Elle est simplement *latente* ce qui fait son charme.

Nous verrons plus loin aussi qu'on a essayé d'obtenir cette harmonie latente dans la versification française au moyen d'un mode de lecture spécial très usité au théâtre. Il consiste à ne s'arrêter ni à l'hémistiche, ni surtout sur la rime à la fin du vers, de sorte que le vers peut sembler de la prose rendue plus harmonieuse par un moyen qui n'en produit pas moins son effet, mais qui a été soigneusement dissimulé.

L'harmonie véritablement discordante est celle qui se réalise par l'altération de l'harmonie complète, de même que la morbidesse peut avoir artistiquement des charmes que ne présente pas la santé, de même que certaines atrophies du monde animal ou végétal peuvent présenter des avantages. Cette harmonie existe dans les vers *acatalectique*, *brachycatalectique* et *hypercatalectique* lesquels présentent un fragment de mètre en plus ou en moins.

Si plusieurs vers de cette sorte se suivent, ils produisent, il est vrai entre eux une nouvelle harmonie concordante, mais s'il s'agit d'un seul vers affecté de catalexe, ou d'un distique de deux vers dont l'un est catalectique et l'autre acatalectique, alors il y a bien harmonie discordante vis-à-vis du vers supposé plein et acatalectique voisin ou absent.

Telles sont les différentes sortes d'harmonies.

Examinons maintenant leur réalisation dans les divers éléments autres, c'est-à-dire dans la syllabe et dans le temps.

a) *Harmonie dans la syllabe.*

Reprenons les divers points de vue de la syllabe, à savoir 1° son *nombre*, 2° son *poids*, 3° sa *sonorité*.

Le *nombre* de la syllabe comporte une *harmonie concordante* 1° quand il s'agit d'un nombre de syllabes quelconques, en versification française dans l'alternance de la syllabe finale féminine, c'est-à-dire ayant une fraction de syllabe de plus et de la syllabe finale masculine, c'est-à-dire n'ayant que le nombre

juste de syllabes ; les rimes masculines et les féminines se suivent alors deux à deux : deux masculines, puis deux féminines, et toujours ainsi ; 2° quand il s'agit seulement du nombre des syllabes accentuées, dans l'ancienne poésie germanique, si le nombre de ces syllabes était le même seulement dans deux vers consécutifs, mais cette hypothèse ne se réalise pas ; 3° quand il s'agit de langues où l'on tient compte de la valeur différente des syllabes, lorsque deux vers de suite sont catalectiques et les deux suivants acatalectiques.

Le *nombre* des syllabes comporte une *harmonie différée* 1° quand il s'agit d'un nombre de syllabes quelconques, en français lorsque la rime masculine est suivie d'une rime féminine, celle-ci d'une rime masculine et ainsi de suite, sans qu'il soit besoin, pour ce qui nous intéresse en ce moment, que ces rimes riment entre elles ; 2° quand il s'agit seulement du nombre des syllabes accentuées et en *arsis*, si dans l'ancienne poésie germanique les vers ayant une *arsis* de plus se croisent avec ceux ayant une *arsis* de moins ; ce cas ne s'est pas réalisé ; 3° quand il s'agit de la valeur différente des syllabes, lorsque, par exemple en latin, le pentamètre alterne avec l'hexamètre, et plus généralement le catalectique avec l'acatalectique.

Le cas du distique, c'est-à-dire du couple composé de l'hexamètre et du pentamètre est très curieux. On y trouve diverses sortes d'harmonies. D'abord celle des deux parties de l'hexamètre qui ont une proportion et une équivalence entre elles, de sorte qu'un hexamètre isolé est encore un vers, cette harmonie est concordante et immédiate ; puis une harmonie discordante quand on termine le premier hémistiche du pentamètre qui suit, par comparaison avec le premier hémistiche de l'hexamètre qui précède ; puis une harmonie concordante à la fin du second hémistiche du pentamètre, quand on compare sa catalexe à la catalexe du premier hémistiche, mais le discord entre l'hexamètre et le pentamètre subsiste ; cependant on peut s'arrêter là, et l'on sent que non-seulement il y a accord immédiat et concordant entre les deux hémistiches du pentamètre, mais que de plus, il y a harmonie non pas immédiate, non pas

même différée, mais véritablement discordante et restée parallélique entre le vers acatalectique et son suivant catalectique. Enfin si l'on pousse plus loin et si l'on passe au second hexamètre, dès la fin du premier hémistiche de celui-ci l'harmonie différée entre l'hexamètre et le pentamètre est à demi résolue et elle l'est complètement si l'on termine le vers. De même, si l'on attaque le second pentamètre, l'harmonie différée du premier pentamètre se résout à son tour, et à la fin du second distique l'oreille est pleinement satisfaite.

Le *nombre* des syllabes comporte une *harmonie renforcée*, lorsque non plus seulement deux, mais trois, quatre ou cinq vers se suivent à fin masculine seulement ou à fin féminine seulement, ou si tous les vers de la stance et même du poème sont seulement masculins, ou féminins. Ce genre d'harmonie, entièrement rejeté de la versification française par l'école classique est à la mode aujourd'hui et peut produire des effets d'expression. L'emploi de terminaisons féminines seules donne beaucoup de douceur ; celui de fins masculines, de la rudesse.

Le nombre des syllabes comporte une harmonie absolument discordante ou parallèle dans le distique, comme nous venons de l'expliquer lorsqu'on passe au distique suivant ; il en est de même dans certains vers français qu'on a essayés, quand on a composé un distique de deux vers rimant ensemble l'un au masculin, l'autre au féminin, comme dans une pièce de Théodore de Banville par exemple, où *dur* rime avec *nature* ; cet agencement est peu harmonieux.

Enfin il y a, au point de vue du nombre des syllabes, *disharmonie* dans la versification du vieux français qui fait rimer au hasard les fins de mots masculine et féminine.

Le *poids* ou valeur des syllabes comporte une harmonie concordante, une différée, une renforcée, une équivalente ou latente, enfin une véritablement discordante.

L'*harmonie concordante* se produit dans le *poids* des syllabes, que ce poids se marque par la quantité, par l'accent ou par le simple *ictus*, quand le dessin rythmique exactement le même se produit dans deux vers consécutifs, par exemple dans deux hexamètres qui se suivent.

´◡◡ | ´◡◡ | ´◡◡ | ´– | ´◡◡ | ´–
´◡◡ | ´◡◡ | ´◡◡ | ´– | ´◡◡ | ´–

L'harmonie, en effet, se réalise tout de suite et elle est complète.

L'harmonie est renforcée si le dessin rythmique identique se trouve répété dans plus de deux vers se suivant.

L'harmonie est par équivalence et latente si, le rythme étant le même, par les équivalences de brèves et de longues le dessin intérieur de chaque mesure diffère dans les parties correspondantes des deux vers ; par exemple

–◡◡ | –◡◡ | –◡◡ | – – | –◡◡ | – –
– – | – – | – – | –◡◡ | – – | – –

où il est aisé de voir que le rythme est le même, mais que le nombre des syllabes diffère, et de plus, que dans chaque mesure correspondante les syllabes n'ont pas la même quantité ; l'harmonie est alors latente, surtout si l'on ne scande pas.

L'harmonie devient discordante et parallèle quand dans un vers une mesure se compose d'un spondée et dans l'autre d'un ïambe ; c'est ce qui arrive souvent dans le vers ïambique.

◡– | ◡– | ◡– | ◡– | ◡– | ◡–
– – | ◡– | – – | ◡– | – – | ◡–

Dans tous les pieds impairs, il y a disharmonie, ou plutôt il y a harmonie parallèle et tout-à-fait discordante, comme nous avons vu qu'il en existe une au point de vue du nombre des syllabes entre l'hexamètre et le pentamètre.

Enfin l'harmonie est différée quant à la valeur des syllabes, lorsque, rompue d'abord dans toute la durée du vers, elle est rétablie à la fin. C'est ce qui a lieu dans l'hexamètre, où les pieds sont indifféremment des dactyles ou des spondées équivalents, mais à condition que le cinquième pied soit toujours un dactyle et le sixième toujours un spondée. Jusqu'à ces deux derniers pieds, il y a, quant au poids des syllabes, harmonie discordante et différée, mais cette discordance a sa résolution dans les deux derniers pieds où l'harmonie sous ce rapport se rétablit.

La *sonorité* des syllabes, c'est-à-dire l'allitération et l'asso-

nance, comportent encore plus que les autres éléments tous ces différents genres d'harmonie.

D'abord l'*harmonie simple* et concordante a lieu dans les *rimes plates*, lorsque les rimes se succèdent régulièrement deux à deux, ce qui domine dans le vers épique et dans le vers tragique ou comique.

L'*harmonie différée* se réalise dans les *rimes croisées ;* nous en avons donné plus haut des exemples. Elle peut être plus ou moins différée ; elle l'est beaucoup dans la formule A B B B A. Nous verrons en traitant des stances, que quelquefois la rime se réalise non de vers à vers, mais bien de stance à stance ; alors elle devient tout-à-fait différée.

L'harmonie renforcée a lieu dans la formule précédente ABBBA entre B, B et B puisque la même rime B s'y trouve répétée trois fois de suite. Le renforcement peut être beaucoup plus considérable, il peut atteindre une strophe entière ou même un poème entier dans une pièce monorime.

Un plaisir esthétique tout particulier nait de l'*harmonie renforcée jointe à l'harmonie différée*, c'est ce qui fait un des charmes du sonnet. Les quatrains de ce petit poème suivent les formules ABBA ABBA. Du premier au second A il y a harmonie différée ; au 2e A cette harmonie se trouve résolue et remplacée quand on arrive au 3e A par une harmonie renforcée, puis surviennent les 3e et 4e B qui suspendent et diffèrent une nouvelle fois l'harmonie, laquelle différée de nouveau trouve une seconde résolution dans le 4e A, de sorte que ce 4e A est *à la fois une harmonie renforcée et la 2e résolution d'une harmonie différée.*

En dehors même du sonnet, le mélange de l'harmonie renforcée et de l'harmonie différée forme le charme de plusieurs autres poèmes et des stances libres. Par exemple, dans le triolet construit en dehors de la répétition de refrain, ce qui est un procédé psychique, suivant la formule ABAAABAB il est facile de voir que le plaisir acoustique consiste dans l'harmonie suspensive et différée entre le 1er et le 2e B, dont la période d'attente est remplie par une harmonie renforcée AAA.

Dans les stances liées où l'on a soin de reprendre dans la stance suivante une des rimes de la précédente, la dernière, il y a simplement harmonie renforcée ; dans le ballade l'harmonie renforcée, avec la rime de stance à stance, produit un grand effet acoustique.

L'harmonie latente n'a plus lieu dans la sonorité de la syllabe, parce qu'il n'y a pas ici d'équivalence comme dans le poids syllabique qui se compense avec le nombre. Cependant on peut en faire résulter une d'un genre de lecture qui dissimule les rimes.

Dans l'harmonie des syllabes celle de la rime présente deux cas très singuliers.

L'un se rencontre dans la *ritournelle*. La rime proprement dite, *la consonnance, alterne avec l'assonance*. Dans chaque tercet deux vers riment entre eux parfaitement, le troisième assone seulement. Ainsi dans ce tercet :

O Alpenrose ! Vergönne mir, dass ich dich lob und preise ;
Vergönns dem Winde dass er mit dir Kose.

L'harmonie de la rime est alors différée. Au second vers le besoin de consonnance est éveillé à la fois et non satisfait par la simple assonance ; ce besoin reçoit satisfaction avec le plaisir que lui donne le retour de la rime pleine au troisième vers.

L'autre cas est plus curieux encore ; c'est l'*absence de rime qui tient lieu de rime* ; le *vers blanc* par sa situation semble avoir rimé avec les autres, cependant il n'a pas rimé ; non seulement il ne l'a pas fait, mais il a rendu nécessaire, après son silence, la sonorité de rimes très fortes et répétées ; ce phénomène se produit dans le *Ghazal*, et l'on doit commencer la pièce par deux vers rimant entre eux pour en imprimer fortement la sensation dans l'oreille.

Wie die Sonne sinkt am Abend,
Sich in goldnen Glanz begrabend,
Wie der Leng vom Herbste flüchtet,
Im Entfliehn mit Duft noch labend,

Wie die schöne Iugendgöttin,
Auf dem Ross der zeit hintrabend etc.

Harmonie dans le temps.

Comment l'harmonie se réalise-t-elle dans le second élément, le temps ?

Nous avons observé à propos du temps son étendue, ses divisions et ses bornes au moyen des arsis, et dans chaque division les rapports entre l'arsis et la thesis, c'est-à-dire leur place respective et leur proportion. A propos de l'apparition, de la suppression, de la réapparition de la *thesis* nous avons observé les phénomènes de la catalexe et de l'anacruse.

Il faut revenir ici sur ces différents points.

Les temps sont de diverses durées qui se marquent par diverses longueurs de vers. Un vers d'une certaine longueur appelle un autre vers de la même, du même temps. C'est l'harmonie simple, la plus usuelle, celle qui consiste à n'admettre que des vers de la même longueur dans un poème, c'est-à-dire contenant le même nombre de pieds ou de mètres, ou tout au moins à faire toujours se suivre deux vers de la même étendue.

A côté de cette harmonie simple se trouve l'harmonie différée, celle qui consiste à croiser les vers de différente longueur ; le distique français la réalise.

L'harmonie renforcée est celle qui dans le croisement que nous venons de décrire fait concorder ici et là non plus seulement deux vers, mais un plus grand nombre quant à leur longueur.

L'harmonie entièrement discordante se réalise dans certaines stances qui se terminent par une *clausula*, c'est-à-dire par un plus petit vers, tandis que les autres sont égaux ; c'est précisément cette discordance du petit vers qui crée l'unité de la stance et l'harmonie.

La coupure du temps, comme le temps lui même, est régi par les différentes harmonies.

Dans le vers alexandrin la 6[e] et la 12[e] syllabes sont à des coupures fixes qui doivent supporter l'accent tonique et rythmique

dans chaque vers, lorsque le vers est dimètre, dans ce cas il y a harmonie concordante quant aux coupures rythmiques. Dans le même vers, s'il est trimètre, ce sont les syllabes 4e, 8e et 12e qui doivent être frappées de cet accent, alors il y a encore harmonie concordante ; mais si l'on mêle l'alexandrin trimètre et l'alexandrin dimètre, il y a, au point de vue des coupures, une harmonie discordante.

Cette harmonie est-elle alors différée et résoluble, ou définitivement discordante ? Elle est, en général, différée, parce que, si l'on a passé du dimètre au trimètre, on reviendra bientôt au dimètre, mais si l'on n'y revient pas, l'harmonie sera définitivement discordante.

Certains poëtes ont rejeté l'alexandrin dimètre régulier, et aussi bien le trimètre régulier, ne conservant que le trimètre irrégulier, c'est-à-dire à trois mètres inégaux et d'une étendue variable, alors il y a discordance, mais d'un autre genre, dans l'intérieur de chaque mètre : nous en parlerons tout-à-l'heure.

Nous parlerons en même temps des coupures différentes de l'hémistiche dans l'alexandrin dimètre ; ces coupures étant les mêmes, mais comprenant chacune un nombre variable de syllabes.

Dans le vers français de dix syllabes deux coupures sont admises : celle de la formule 5-5 et celle de la formule 4-6. Si l'on mêle les vers de ces deux formules, il y a encore harmonie discordante, résoluble ou non suivant les cas.

Nous ne parlons pas encore de la *césure proprement dite*, laquelle appartient à une autre rubrique, celle du *rapport entre les repos psychiques et les repos rythmiques*.

Y a-t-il une harmonie latente et proportionnelle, soit entre des vers de différentes longueurs, soit entre des vers de différentes coupures rythmiques ? Oui, lorsque le vers de huit syllabes, par exemple, suit le vers de douze, ou celui de six celui de douze, et en général un vers plus petit mais pair un autre vers pair, ou bien un vers plus petit impair un autre vers impair, il y a dans cette succession quelque chose d'harmonieux. Au contraire cette succession est généralement détruite quand le pair et l'impair se succèdent.

Il y a enfin une harmonie, étant donnée la même longueur des deux vers, quand un trimètre régulier suit un dimètre régulier. Mais alors il ne s'agit plus d'une harmonie latente, mais d'une harmonie entièrement discordante, de pure variété et de contraste.

Si des coupures du vers, mètres ou pieds, nous passons à l'observation intérieure d'une de ces coupures, nous retrouvons encore la force créatrice de l'harmonie.

Nous avons vu que *chaque pied* consiste soit dans une *arsis seule*, soit dans une *arsis avec thesis.*

Si partout apparaît seulement l'*arsis*, ou si partout apparaît une *arsis* accompagnée de *thesis*, ou dans le cas de *dipodie* si partout le *pied faible* apparaît à côté du *pied fort*, il y a quant à la composition de la coupure, *harmonie simple et concordante ;* c'est ce qui se produit le plus souvent. Tel est le cas lorsque tous les vers sont acatalectiques, ou, au contraire, tous catalectiques, brachycatalectiques.

Mais souvent aussi l'on mêle et l'on croise ces différents genres de vers ; un exemple frappant est celui du distique latin

-◡◡ | - - | - - | -◡◡ | -◡◡ | - -
-◡◡ | - - | - | -◡◡ | -◡◡ | -

où l'on voit que dans le second vers on supprime la *thesis* du premier, au 3e pied et au 6e.

Alors l'harmonie est discordante et proportionnelle, par conséquent reste non résolue, si l'on se borne à un distique ; elle se résout, au contraire, et devient différée, si l'on ajoute ensuite un second hexamètre.

Ce cas et cet exemple de catalexe nous dispensent de nous occuper des autres. C'est toujours le même principe qui est en jeu.

La même alternance peut être obtenue en faisant apparaître et en supprimant alternativement l'*anacruse*, qui ajoute ou n'ajoute pas une *thesis surnuméraire.*

On peut en dire autant du croisement des *rimes masculines et féminines* qui sont, en réalité, l'*exclusion ou l'addition d'une thesis supplémentaire*, seulement cette fois placée à la fin.

L'harmonie est renforcée si entre deux vers acatalectiques, par exemple, se trouvent insérés trois ou quatre vers catalectiques.

Le *pied faible* jouant un rôle analogue dans le *mètre* à celui que la *thesis* joue dans le *pied*, le vers brachycatalectique par son alternance avec le vers acatalectique peut produire les mêmes effets d'harmonie discordante.

Tels sont les effets de l'apparition et de la disparition de la *thesis* alternant dans le *pied*, de l'apparition et de la disparition du *pied faible* alternant dans le *mètre*, de la *thesis surnuméraire* (*anacruse* si initiale, *fin féminine* si finale) dans le vers.

Passons à l'ordre respectif de l'*arsis* et de la *thesis* dans chaque mètre. Nous avons observé que cet ordre est ïambique (ascendant) ou trochaïque (descendant) ou crétique à double sommet ᴗ-, -ᴗ, -ᴗ-.

Si l'ordre est toujours conservé, l'harmonie est simple et concordante; si l'ordre est conservé, mais que les longues soient ici et là résolues de manière à simuler un ordre inverse, par exemple l'anapeste ᴗᴗ- étant remplacé par la dactyle -ᴗᴗ, il y a harmonie latente.

L'harmonie est différée lorsque dans le vers ïambique, au moyen de la substitution du spondée à l'ïambe aux pieds impairs le retour régulier de l'ïambe se fait attendre.

Enfin l'harmonie est discordante, mais seulement d'hémistiche à hémistiche, quand le premier hémistiche est ïambique et le second trochaïque.

Nous avons vu que l'anacruse dans les autres langues, la rime féminine en français, forment comme des ponts entre le système ïambique et le système trochaïque. Dans le croisement des rimes masculines et des féminines se trouve donc encore une harmonie différée entre le système ïambique et le système trochaïque.

Enfin la proportion entre l'*arsis* et la *thesis*, si la proportion ne varie pas, forme bien une harmonie simple. C'est le cas le plus fréquent; le vers trochaïque n'alterne pas avec le vers dactylique.

Mais si l'alternance a lieu, ce qui est possible, alors nait encore une harmonie différée. L'alternance a lieu surtout entre les deux parties du même vers. C'est ce qui a lieu dans le vers Phalécien :

Antĕ | stāns mihĭ | millĭ | būs trĕ | cēntīs

dans lequel les deux premiers pieds sont dactyliques et les trois derniers trochaïques.

Enfin si l'on envisage le *nombre des syllabes* composant la *thesis* on verra que, suivant que ce nombre est plus ou moins grand, le vers est plus ou moins rapide. Si chaque *thesis* comprend le même nombre de syllabes, il y a sous ce rapport encore harmonie concordante et simple. Dans le cas contraire l'harmonie est discordante avec ou sans résolution. Dans l'alexandrin français chaque hémistiche comprend deux mesures quant au temps, mais chaque mesure a plus ou moins de syllabes à la *thesis*. Nous reviendrons tout-à-l'heure sur ce sujet en traitant du mouvement.

Telles sont les applications au *temps* et à la *syllabe* des diverses sortes d'harmonie assimilante. Occupons-nous maintenant de l'harmonie dissimilante.

2° *De la symétrie dissimilante.*

Tandis que la *symétrie assimilante* que nous venons de décrire avait lieu entre mots ou syllabes *à distance* pour établir entre elles le lien d'unité, la symétrie dissimilante se fait, au contraire, entre mots ou syllabes *au contact*, qu'il importe de différencier l'une de l'autre le plus possible dans le but de procurer la *diversité*.

En quoi consiste cette symétrie ?

Elle consiste à établir entre syllabes ou mots qui se suivent ou qui se trouvent à la même place se correspondant sur des vers différents le plus de différence possible, pour faire ensuite mieux ressortir l'harmonie assimilante qui existe entre eux de distance en distance à des places toujours les mêmes.

Cette définition semble rapprocher la symétrie ou l'harmonie

dissimilante de l'harmonie discordante ou différée que nous avons décrite plus haut. Il n'en est rien.

L'harmonie discordante est momentanée et se place aux lieux ordinaires d'harmonie immédiate pour faire attendre et désirer cette dernière, et finit par se résoudre aux lieux ordinaires d'harmonie immédiate en celle-ci qu'elle n'a que suspendu.

L'*harmonie dissimilante* est en général *définitive*, et se place aux lieux où l'harmonie concordante n'a pas lieu. Elle fait ressortir celle-ci, mais ne se résout pas en elle. Il y a cependant à ce principe une exception, au moins apparente, que nous signalerons tout à l'heure.

Nous distinguerons 1° l'harmonie dissimilante *dans le vers isolé*, 2° l'harmonie dissimilante *de vers à vers*.

a) *De l'harmonie dissimilante dans le vers isolé.*

Nous avons décrit dans ce que nous avons appelé la rythmique *statico-dynamique* les divers phénomènes qui constituent cette harmonie ; nous ne ferons que les rappeler ici.

Ce sont :

1° *l'interdiction de l'hiatus.*

Nous avons dit quelles raisons physiologiques défendaient l'*hiatus* ; il faut y ajouter la raison rythmique de la variété ; deux voyelles, phonèmes de même nature, ne doivent pas se suivre immédiatement ; si les voyelles sont identiques *a* + *a*, *i* + *i*, l'interdiction devient absolue.

2° *l'interdiction des groupes de consonnes.*

La raison est la même. Si les consonnes appartiennent à différents ordres, leur groupement peut n'être pas cacophonique, mais dans le cas contraire il devient insupportable.

Il faudrait, comme nous l'avons dit, pour une poésie parfaitement euphonique une alternance continue entre voyelles et consonnes.

Le langage vulgaire introduit beaucoup de contacts de consonnes qui n'existent pas dans le langage écrit ou même soutenu, et il le fait par la suppression des *e* muet. *Pour empêcher le contact* la poésié restitue la prononciation de ces *e* muet.

3° *Distribution des e muets dans certaines langues.*

Certaines langues, le français par exemple, font un grand usage des *e* muets. Cette lettre possède euphoniquement une fonction toute particulière, celle de servir de tampon entre les différentes syllabes qui se choquent. On peut en tirer un grand parti, mais aussi sa présence qu'on ne peut empêcher est parfois très gênante.

Il faut éviter que deux syllabes à *e* muet se suivent. Il faut éviter aussi qu'il y ait absence d'*e* muet dans tout le vers, surtout quand ce vers renferme beaucoup de consonnes. C'est le seul motif raisonnable que puisse invoquer la règle, fausse par ailleurs, interdisant le vers qui ne se compose que de monosyllabes.

Le langage parlé lui-même, sans être vulgaire, rejette instinctivement cette succession et ne prononce alors qu'un des *e* muet. *Je te le dis* devient ou : *j' te l' dis*, ou *je t' le dis*, ou *je te l' dis*.

Dans le langage vulgaire, c'est l'*e* muet, même non suivi d'un autre *e* muet, qui s'élide : un *ch'val*. Nous verrons tout-à-l'heure que la restitution de cet *e* muet constitue dans certaines métriques une règle importante.

L'euphonie du vers français tient presque tout entière dans la distribution des *e* muets, quoique cette règle n'ait été formulée nulle part.

En français il n'y a plus ni longues ni brèves jouant un rôle prosodique, mais il y a les syllabes claires et les syllabes sourdes qui jouent encore ce rôle ; et l'on pourrait composer en français des vers quantitatifs-accentuels, qui consisteraient dans le retour régulier des *e* muets à certaines places.

Le doigt que tu tenais levé devers le ciel,

serait un vers ïambique rigoureux très sensible à l'oreille.

Sans être aussi exacte cette alternance donne au vers une grande douceur, elle est utile surtout pour écarter les uns des autres les groupes consonnantiques.

Les vers où deux syllabes à *e* muet se suivent sont *cacophoniques*, ils ne peuvent pas se scander sans saccades.

Enfin, il faut éviter qu'un repos rythmique se produise sur un *e* muet.

4° *La diérèse.*

La diérèse consiste, comme nous l'avons vu, à empêcher la formation de diphthongues par la semi-vocalisation d'une des voyelles en contact. Cette diphthongaison opérée par le langage ordinaire est très dure ; en outre, elle met en contact deux consonnes, ou plus exactement une consonne et une semi-voyelle, ce qui est contraire à l'idéal d'euphonie qui se formule ainsi : consonne ou semi-voyelle + voyelle + consonne ou semi-voyelle + voyelle.

C'est ainsi que nous prononçons en prose le *lyon* et en vers : le *li-on*.

Mais cette diérèse ne va-t-elle pas tomber dans un autre inconvénient *anti-euphonique*, consistant à mettre en contact plusieurs voyelles : *li-on*.

Nullement ; la voyelle semi-vocalisable l'*i* développe après elle la semi-voyelle du même ordre *y* ; de sorte que nous prononçons en réalité en scandant un vers : le *li-yon*, ce qui nous donne la succession alternante voulue.

Si la diérèse n'a pas lieu toujours dans ces circonstances, c'est que l'*i* qui n'est qu'un mouillement de consonne, et qui n'existait pas primitivement, comme dans l'italien *cielo* et le français *ciel* est un son indivisible de la voyelle suivante, et ne saurait avoir d'origine distincte, parce qu'elle en est le dédoublement et en est issue.

5° *L'élision.*

Il est trop évident que son but est d'empêcher le contact de deux voyelles et de dissimiler les sons qui se suivent.

6° *La contraction et la synérèse* : même but évident.

7° *L'interdiction de faire rimer l'hémistiche avec la fin du vers.*

Une telle rime affaiblirait celle finale et confondrait l'hémistiche et le vers.

Par exception la *dissimilation* s'applique ici à deux syllabes qui ne sont pas en contact.

8° *L'interdiction de reproduire la même voyelle*, surtout quand elle est frappée de l'accent tonique dans deux mots et surtout dans deux syllabes qui se suivent.

Cette succession est déjà interdite dans la prose ; combien plus ici ! Cette répétition dépare absolument un vers.

Dans les versifications et dans les langues, comme la française, qui éprouvent un besoin intense de variété la succession de deux syllabes à même voyelle est insupportable, aussi bien en vers qu'en prose ; il faut même aller plus loin ; deux syllabes toniques consécutives ne doivent pas porter la même voyelle. Il en résulte qu'en français deux mots consécutifs ne doivent pas finir par une voyelle identique, à moins que l'un des mots par sa place ne fasse fonction d'enclitique et ne perde de son accentuation. Dans le même mot deux syllabes portant la même voyelle peuvent se suivre, parce qu'alors elles ne sont pas toutes les deux accentuées. Ces règles, pour ne pas avoir été formulées, n'en sont pas moins impérieuses.

Au contraire, le retour de la même voyelle de la première à la troisième syllabe accentuées, ou de la seconde à la quatrième est très harmonieux, et l'oreille est satisfaite de voir reparaître les mêmes sons à une distance suffisante.

Ce qui est singulier, c'est que la répétition de la même consonne dans deux syllabes, deux syllabes accentuées ou deux mots consécutifs, est très harmonieux. C'est même le fondement de l'allitération. D'où vient cette différence ? De ce que précisément la similitude de consonne fait mieux ressortir le changement de voyelle.

9° *l'interdiction de faire se suivre deux syllabes frappées d'accent tonique*, et surtout frappées l'une d'accent tonique, l'autre d'accent rythmique.

Cette règle doit d'autant plus être suivie que le premier accent est plus énergique, et il l'est d'autant plus qu'il a été précédé d'un plus grand nombre de syllabes atones.

10° *la règle de l'alternance des accents lexiologiques ou tons.*

Cette règle particulière à la rythmique Chinoise est très remarquable, non seulement en ce qui concerne cette langue,

mais par le jour qu'elle jette sur l'ensemble de l'harmonie dissimilante.

En Chinois, comme nous le verrons dans la seconde partie de cette étude, tous les mots sont frappés soit du ton *normal*, soit de l'un des tons nombreux *supérieurs* ou *inférieurs* au ton normal, on ne sous-distingue pas entre ceux-ci ; le premier a été appelé *planus*, tous les autres sont compris sous la dénomination générique de *implani*.

Hé bien, sous le rapport de ces tons, les syllabes paires du vers sont indifférentes, mais les syllabes impaires doivent se succéder entre elles de manière à faire alterner l'*accent planus* et l'accent *implanus*. Si le 1er pied est *planus*, le 2e devra être *implanus*, et le 3e *planus*, ainsi de suite, et *vice-versa*.

11° *La règle de l'alternance des pieds parfaits, et de ceux altérés ou de simple équivalence.*

Cette dissimilation s'établit peu à peu. C'est ainsi que l'hexamètre grec se compose à l'origine de six dactyles, puis on veut marquer nettement la fin du vers et pour cela différencier les deux derniers pieds ; en conséquence le 5e sera toujours un dactyle et le 6e un spondée ; puis dans le surplus du vers on alternera le plus possible le dactyle primitif avec le spondée qui n'est que son succédané, et qui ne l'égale que par équivalence temporale, mais présente un dessin rythmique différent.

De même, le vers ïambique se compose d'abord d'ïambes purs, puis on admet le spondée aux pieds impairs. Or, le spondée non-seulement ne présente pas le même dessin rythmique, mais de plus n'a pas la même valeur temporale, c'est un *pied altéré*. Néanmoins, après l'avoir admis, on préféra son alternance au vers ïambique pur.

Tels sont les principaux cas de dissimilation dans l'intérieur du vers; dans le but de procurer la variété.

b) *De l'harmonie dissimilante dans les vers consécutifs.*

C'est aussi de vers à vers que cette dissimilation se produit. Quelquefois elle semble se résoudre en harmonie assimilante à la fin du dernier vers. Mais ce n'est qu'un résultat indirect.

En voici les principales règles :

1° *interdiction de la rime entre les syllabes correspondantes du distique.*

Cette rime est défendue parce qu'elle aurait pour conséquence de créer deux petits vers dans les deux grands, que l'unité de chacun des deux grands serait détruite.

L'interdiction est plus grande s'il s'agit des syllabes qui se trouvent aux deux hémistiches ; alors les deux vers se résoudraient en quatre vers, ce qui briserait l'unité du poème.

Autrefois et dans certaines poésies, cette rime avait lieu, au contraire ; c'est qu'aussi alors il y avait quatre petits vers distincts, quatre *Kurzzeilen*.

2° *cacophonie résultant de la correspondance exacte de syllabes toniques ou de syllabes atones dans les deux vers.*

Cette cacophonie est peu sensible, à moins que son retour ne soit exagéré. Mais le vers sera bien plus mélodieux si à une syllabe atone d'un vers correspond dans le vers suivant à la même place une syllabe tonique.

La règle devient plus impérieuse, dans les langues qui possèdent des syllabes doublement atomes, des syllabes muettes ou sourdes, comme en français. Il faut prendre soin que les *e* muets ne se correspondent à la même place dans les différents vers. Le vers faiblirait, serait brisé partout sur le même point.

3° *interdiction dans les langues qui possèdent l'accent d'élévation lexiologique ou les tons, de les faire se correspondre dans les vers consécutifs.*

Cette règle est propre aux métriques Indo-Chinoises.

Quand un ton est *planus* dans un vers, il doit être *implanus* à la même place dans le vers suivant et réciproquement.

Cette disharmonie est résolue à la fin du deuxième vers.

4° *alternance de vers rimés et de vers non rimés.*

Cette alternance sur laquelle nous reviendrons est très fréquente dans la rythmique Arabe, dans la Chinoise. Elle a contribué à fondre le vers impair dans le vers pair de manière à former un grand vers commun.

Tels sont les principaux cas d'*harmonie dissimilante.*

(*A continuer*) R. DE LA GRASSERIE.

LES ORDRES MONASTIQUES DE L'ISLAMISME.

Les institutions monastiques ou ordres religieux de l'Islamisme ne sont pas ce qu'il y a de moins intéressant à étudier dans la religion du faux prophète de la Mekke.

Nous n'allons pas ici nous occuper à chercher la racine des institutions semblables chez les différents peuples, laquelle se trouve, sans aucun doute dans les sentiments religieux et dans le besoin qu'éprouve l'âme naturellement de se consacrer entièrement au culte divin ; nous tâcherons simplement de donner un aperçu historique et quelques explications succinctes des différents ordres religieux qui sont sortis du Mahométanisme.

Parlons tout d'abord de l'origine de ces ordres. Comme l'Islamisme et son livre sacré, le Kôran contiennent beaucoup d'emprunts faits au Judaïsme et au Christianisme, de même ses ordres monastiques ont des affinités, du moins extérieures et si grandes avec la vie monastique de l'église catholique qu'on est tenté de dire qu'ils ont été créés d'après ces modèles. En effet, avant Mahomet la religion chrétienne n'était nullement inconnue en Arabie. Le pays de Yémen a eu ses églises, ses persécutions, surtout de la part des Juifs, et ses martyrs (1). Ce fait passe très souvent inaperçu dans nos histoires où l'on prétend ordinairement que c'est Mahomet qui le premier a tiré les Arabes de l'Idôlatrie, tandis qu'il est facile de prouver que dans les temps antérieurs à Mahomet, le christianisme avait pénétré parmi ces peuples. Un siècle avant Mahomet nous voyons le christianisme dominer parmi les Arabes de l'Yémen après y avoir produit une foule de martyrs. On a même décou-

(1) Asseman, bibl. orient. tom. I.

vert des poèmes et des chansons arabes antérieurs à Mahomet dans lesquels les poètes célèbrent la croix, parlent de la fête de Pâques, de la messe, de la communion, de l'office pontificale, des monastères de vierges (1). Parmi les poètes arabes, on peut même citer un nom chrétien, le poète Akhtal (2). Tout cela montre que la vie religieuse chrétienne était connue dans ces pays dans tout son développement : pourquoi donc s'étonner que les Mahométans qui ont pris tant de choses au christianisme, aient hésité d'imiter ses ordres religieux ?

Les premières traces des institutions monastiques se montrent déjà tout au commencement de l'Islamisme. Dès la première année de l'hédgire quelques pieux citoyens de Médine se réunirent à un pareil nombre d'habitants de la Mekke, dans le but d'établir entre eux la communauté des biens et de s'acquitter en commun de certaines pratiques religieuses, telles que jeûnes, macérations et prières. Ils se donnèrent le nom de sofis.

Si ce récit est vrai, il paraît toutefois que cette confrérie n'ait eu ni grande influence, ni extension. Ce qui est certain, c'est que la première institution de ce genre qui puisse porter réellement le nom d'ordre religieux, a pris naissance l'an 149 de l'hédgire, sous une influence venue de la Perse. Nous donnerons d'abord une liste chronologique des principaux ordres religieux des Mahométans et nous parlerons ensuite des usages et cérémonies des plus remarquables.

Nom de l'ordre	Fondateur	Lieu où le fondateur mourut	An de l'hégire	L'an ap. Ch.
Olwani	Cheiq Olwan	Djedda	149	766
Edhemi	Ibrahim-ibn-Edhem	Damas	161	777
Bestami	Bayazid Bestami	Djebel Bestam	261	874
Sakati	Sirri Sakati	Bagdad	295	907
Kadir	Abdou'l Kadir Djilani	id.	561	1165
Roufali	Seid Ahmed Roufali	id.	578	1182
Souhherwerdi	Chihabou'ddin Souhherwerdi	id.	602	1205
Koubrevi	Nedjmou'ddin Koubra	Khwaresm	617	1220

(1) Nouv. journ. asiat. 2me série, tom. XVI. et XII, 3me série, tom. IV.
(2) Id 2me série, tom. XVII.

Chazili	Abou'l Hassan Chazili	La Mekke	656	1258
Mévlévi	Djelalo'd-din Mévlana	Kouya	672	1273
Bédévi	Abou'l fétan Ahmed Bédévi	l'Egypte	675	1276
Nakchbendi	Pir Mohammed Nakchbendi	la Perse	719	1319
Sadi	Sadou'd-din Djéhawi	Damas	736	1335
Bek-tachi	Hadji Bek-tach Khorasani	Kir-Chéhér	759	1357
Khalvéti	Omar Khalvéti	Césarée	800	1397
Zéini	Zéinoud-din Khafi	Koufa	838	1434
Bahaï	Abdou'l-ghani Pir Bahaï	Adrianople	870	1465
Béirami	Hadji Béiram Ankarévi	Angora	876	1471
Esréfo	Esréf-Roumi	Chin Isnik	899	1493
Békri	Abou-Bekr Véfaï	Aleppe	902	1496
Sounbouli	Sounboul Yousouf Bolévi	Constantinople	936	1529
Goulchéni ou Rouchéni	Ibrahim Goulchéni	Le Caire	940	1533
Yidgid-Bachi	Chemsu'd din Yidgid Bachi	Magnésie	951	1544
Oum-Sinani	Çheiq Oum-Sinan	Constantinople	959	1552
Djelvéti	Pir Ouftade Djelvéti	Boursa	988	1580
Ojaki	Housammou'd-din Ojaki	Constantinople	1001	1592
Chemsi	Chemsu'd-din Sivasi	Médine	1010	1601
Sinan Oummi	Alim Sinan Oummi	Elmahli	1079	1668
Niyazi	Mohammed Niyazi Misri	Lemnos	1100	1694
Mousadi	Mourad Chami	Constantinople	1132	1719
Nourou'd-din	Nourou'd-din Djérahhi	id.	1146	1735
Djémali	Djémalou'd-din Edirnevi	id.	1164	1750

Les membres qui appartiennent à ces différents ordres précités portent des noms collectifs, à peu près de la même manière qu'on appelle chez nous ceux qui ont fait profession dans un ordre chrétien, des religieux ou des moines, bien que chez nous « moine » ne soit pas tout-à-fait le synonyme de « religieux. » Les Mahométans appelèrent leurs religieux tout d'abord *sofis*, nom que portent maintenant encore les dévots qui mènent la vie contemplative. Quant à l'étymologie de ce mot, il se dérive de l'arabe صوز *souf*, la laine, un habit en laine que portèrent ordinairement ces dévots. C'est surtout en Perse que l'on trouve les sofis qui forment comme une espèce de secte de philosophes contemplatifs. Un membre de cette secte est l'auteur d'une dynastie de rois de Perse qui porte également le nom de *sofis* et fut détruite par Thahmas-Kouli-Khan.

Dans la suite on appela les religieux mahométanes *faqirs* de l'arabe فقر « egestate et penuria premi », فقير *pauvres*, et

derviches, du persan *derwich* qui signifie le seuil de la porte, pour exprimer l'humilité des moines.

Ces religieux vivent pour la plupart ensemble dans des couvents, mais il y a aussi des ordres mendiants et des ordres dont les membres sans quitter le monde, sont astreints à certaines pratiques religieuses et doivent observer certaines formes extérieures de dévotion.

Les derviches qui ont des couvents ne sont pas pour cela obligés de passer toute leur vie à l'intérieur de ces maisons ; même, ce qu'il y a de particulier dans cette forme de vie religieuse, le cheiq ou supérieur, qui seul y réside d'une manière constante, n'y admet pour y rester continuellement que les religieux non-mariés, c'est-à-dire le plus petit nombre ; car comme les musulmans regardent le célibat comme un état reprouvé et comme un crime, presque tous les religieux mahométans ont une ou plusieurs femmes avec lesquelles ne pouvant les conduire dans les couvents ils habitent leurs maisons particulières. Cependant la règle leur prescrit les jours et les heures où ils doivent se trouver au couvent pour assister aux exercices du culte, et les nuits où ils doivent y loger. Ordinairement c'est deux fois par semaine que ces religieux ont l'obligation de loger au couvent, surtout les nuits qui précèdent les jours des danses religieuses. Le cheiq seul est autorisé d'avoir son harem dans le tékié. Beaucoup de couvents sont richement dotés, mais le seul riche du couvent est le cheiq qui donne le moins possible à ses religieux et garde presque tout pour lui. A cause de cela chaque derviche a une profession qu'il exerce pour gagner sa vie et nourrir sa famille. D'autres vont mendier leur pain dans les mosquées et les rues.

En général les couvents des derviches sont accessibles à tout le monde ; c'est avec politesse qu'ils reçoivent les étrangers, même les chrétiens, qu'ils admettent aussi à être témoins de leurs exercices religieux. A cette fin les salles où leurs danses sacrées ont lieu, sont munies de deux galeries, l'une ouverte pour les hommes, l'autre grillée pour les femmes qui viennent voir ces danses.

Quoique les membres de presque tous les ordres acceptent des aumônes et aillent mendier, l'ordre des Bek-tachis seul doit être regardé comme proprement mendiant, parce que ses membres font profession de vivre uniquement d'aumônes, en quoi ils prétendent imiter leur fondateur. Cependant il y a aussi des Bek-tachis qui se font ermites et gagnent leur vie par des ouvrages manuels.

Les derviches mendiants qu'on appelle aussi *seyyah* parcourent tous les états mahométans pour recueillir des aumônes. Bien que marchant nus-pieds et pratiquant les plus grandes austérités, la plupart d'entre-eux sont de véritables vagabonds qui ne manquent pas de se livrer à tous les excès aussitôt qu'ils trouvent une occasion favorable. Fort peu parmi eux retournent à leurs couvents ; car le supérieur, en même temps qu'il leur donne la permission de voyager pour chercher des aumônes, leur indique la somme d'argent, souvent très considérable, ou la quantité de provisions qu'ils auront à trouver et à envoyer au couvent ; sinon, la porte leur en est à jamais fermée. Ces moines sont des mendiants très importuns qui, quand ils arrivent dans une ville, se rendent dans les rues les plus fréquentées, au marché, à la salle commune de la mosquée, partout enfin, où ils espèrent faire une abondante moisson. Arrivés là, ils s'écrient de toute leur force : « yâ allah ! sehden bech bign altoun istérim ! » O Dieu, je désire cinq mille pièces d'or ! après quoi ils se mettent à amuser les présents de toutes espèces d'histoires merveilleuses et de racontars absurdes. Les gens crédules et curieux ne refusent jamais leurs aumônes à ces vagabonds qui vivent dans l'oisiveté, se rendant d'un endroit à un autre, et qui ne retournent presque jamais à leurs couvents.

La troisième espèce d'ordres religieux sont plutôt des confréries, car leurs membres, sans être obligés de quitter le monde, observent seulement certaines pratiques de dévotion. Parmi ces confréries nous citerons les Nakchbendis comme la plus nombreuse et peut être de la plus haute influence, parce que souvent des souverains eux-mêmes en font partie. Tous les jours ils disent au moins une fois l'*Istaghfar* (Seigneur,

ayez pitié de nous) ; sept fois le *Salavat* (Seigneur, donnez la paix et la bénédiction à Mahommet et à sa famille etc.), sept fois le premier chapitre du Kôran ; neuf fois les chapitres 94 et 112 du même livre. Dans leurs assemblées qui ont lieu une fois par semaine sous la présidence de leurs chefs, ils parcourent ces mêmes exercices.

Tous ces ordres diffèrent entre eux ; chacun d'eux étant établi sur des principes différents, les habits, les exercices, les manières de vivre sont d'autres pour chaque ordre. Les membres de ces ordres, n'étant tenus par aucun vœu ni aucune promesse, n'ont pas de lien bien fort pour les réunir ensemble. Si le derviche se dégoûte de son état, il n'a qu'à changer d'habit et à prendre un autre état.

L'habit des derviches ne diffère pas seulement d'ordre à ordre, mais encore l'habit des simples derviches se distingue de celui de leur supérieur. Cette différence consiste dans les turbans, la qualité, la couleur et la coupe de leurs robes. D'ordinaire le cheiq porte une robe en drap vert ou blanc garnie en hiver de martre zibeline, tandis que la plupart des derviches se contentent de l'aba, feutre noir, blanc ou jaunâtre. Les Djélvétis ont adopté la couleur noire pour leur robe, ainsi que les Kadirs qui y ajoutent même un turban et des bottines noirs. Il y a des derviches qui vont toujours tête-nue, d'autres portent des turbans en forme de couronnes qu'ils appellent aussi *tadj* à cause de cette forme. Les Roufalis ont de petits bonnets garnis d'une toile grossière tandis que les Mévlévis et les Békris portent de grands bonnets en feutre. Les moines mahométans portent barbe et moustache et quelques-uns les cheveux très longs flottants sur les épaules ou relevés en forme de chignon.

Pour être admis, la plupart des ordres prescrivent un noviciat où le nouveau derviche doit se former à la vie de son ordre, et dont les épreuves sont non seulement plus ou moins rigoureuses, mais souvent très bizarres. La durée de ce noviciat dépend ou du jugement que le supérieur ou la communauté elle-même porte sur les progrès que fait le postulant, ou elle est déterminée par les règles de l'ordre. Le candidat doit

apprendre la liste des attributs divins dont le supérieur lui enseigne sept chaque fois. Mais le moyen le plus sûr de connaître les aptitudes et progrès du novice sont ses songes qu'il doit consciencieusement communiquer à son supérieur. D'autres ordres demandent que le novice répète trois cent une fois par jour les paroles *îlah illâ âllah* que le cheiq lui souffle à l'oreille, et qu'il vive six mois ou même une année entière dans la plus profonde solitude.

Chez les Mévlévis la durée du noviciat est de mille et un jours, nombre mystérieux, pendant lesquels le novice doit travailler à faire son éducation religieuse. L'endroit où le candidat est initié aux principes de la connaissance divine et de la science des choses spirituelles n'est autre que la cuisine du couvent. Pendant son noviciat, travaillant dans les derniers emplois de la cuisine, on l'appelle « marmiton », et c'est le chef-cuisinier qui décide de sa vocation et le présente au supérieur, comme ayant les qualités requises à être admis dans l'ordre. Aussi pendant la cérémonie de la réception le cuisinier est-il présent, imposant ses mains sur la tête du novice tandis que le supérieur récite les vers suivants, dont le fondateur des Mévlévis est l'auteur : « Celui qui a rompu les chaînes de la concupiscence et repoussé le joug fatal des passions, jouit d'une vertu plus noble et d'un règne plus glorieux qu'il ne peut obtenir que du prophète. » Après on chante une prière nommée *Tekbou*. Le chant terminé le supérieur met sur la tête du novice le bonnet particulier des Mévlévis, le fait asseoir à côté du cuisinier, prononce la formule de l'admission, énumère brièvement les devoirs du religieux et le recommande aux prières et aux vœux de ses collègues.

(*A suivre.*) H. Schils.

Bodhicaryâvatâra

INTRODUCTION A LA PRATIQUE DE LA SAINTETÉ BOUDDHIQUE (BODHI)

PAR ÇANTIDÉVA

Chapitres I. II III IV et X. Texte et Traduction (1).

INTRODUCTION.

A divers titres le Bodhicaryâvatâra commande l'attention. Parmi les textes Bouddhiques du Nord c'est un des plus intéressants et des plus suggestifs. Ce livre est écrit dans une langue correcte et pure. Il a plus ou moins les allures du Kâvya ou grand poème. On y trouve, habilement maniés des mètres variés et complexes. On y rencontre ces trouvailles de mots communs aux ouvrages classiques et qui reposent des récits pracritisés de la Littérature Bouddhique. Au point de vue de la Langue et du style le Bodhicaryâvatarâ doit être mis à côté de la Jâtakamâlâ et du Buddhacarita (2).

Au point de vue des idées et de l'impression religieuse le Bodhicaryâvatâra est une œuvre parfaitement originale. C'est en quelque sorte la Bhagavadgîtâ ou chant religieux et philo-

(1) Le texte a été établi d'après le mss de Paris. Dév. 85. Nous le publierons séparément. M. Serge d'Aldenburg a eu l'obligeance de me communiquer l'édition de Minayeff (dans Zapiski vostochn. tom IV 153-228) qui résout bien des difficultés et ne doit être modifiée qu'en quelques passages.

Le Bodhicaryâvatâra forme le 9me chapitre de l'Açokâvadânamâlâ. Sans. mss. of Cambridge. Cecil Bendall p. 6. — Rajendralal mitra. Nepal. Buddhist. Lit. p. 47.

(2) Jâtakamâlâ. H. Kern 1891 Buddhacarita. Sylvain Lévi. Journal asiatique. déc. 1891.

sophique du Bouddhisme. Plusieurs chapitres y sont consacrés aux discussions métaphysiques de l'école ; une vaste Littérature doit leur servir de commentaire et en permettre l'intelligence. Car il s'y trouve des passages bien durs comme dans tous les ouvrages où la langue poétique est mise en réquisition pour un sujet qui ne la comporte pas, par exemple le Mokshaparvan du Mahâbhârata. Le style, plein de lieux-communs, s'en va son train se faisant suivre aisément comme par le passé, puis tout à coup vous abandonne en plein défilé en vous présentant des difficultés inattendues. Ce sont encore des stances parce que la mesure y est, mais les mots sont de la technique pure et de la technique mal à son aise pardessus le marché dans sa forme trop étroite. Heureusement le Bodhicaryâvatâra n'est sur ce ton que par passages. Les parties essentielles du Livre rappellent les strophes enflammées du Poète Kṛshnaite.

Le Bodhicaryâvatâra, comme son nom l'indique, est une Introduction à la pratique de la Bodhi, c'est-à-dire à la vie religieuse d'un véritable fils de Bouddha. C'est un livre d'enthousiasme et de propagande. Toutes les ardeurs de la pensée pieuse y sont noblement et sincèrement exprimées.

Enfin, circonstance particulièrement précieuse, le Bodhicaryâvatâra appartient à une école bien connue. Nous savons le nom de son auteur, l'époque de sa composition. Or, c'est par l'étude des documents datés et par l'histoire des sectes qu'on peut construire l'histoire des religions indiennes (1).

Les pierres qui servent les matériaux de l'édifice sont çà et là dispersées. Il importe de les réunir.

Nous sommes heureux de lire un document dont la place est fixée dans le temps et dans l'espace. Les sentiments que nous voyons exprimés dans le Bodhicaryâvatâra sont ceux d'un Bouddhiste déterminé, ayant sa physionomie particulière, mais représentant dans une certaine mesure l'esprit de son temps et de son école. — On travaille sur la terre ferme en interprétant son ouvrage. Les compilations anonymes au contraire d'un caractère vague et mal datées ne fournis-

(1) Minayeff. Bouddhisme. Études et matériaux I, introduction : Les sources.

sent pas de renseignements historiques. On ignore où les choses se passent ; on sait moins encore quand elles ont pu se passer et quelque riches que soient ces livres au point de vue général de l'histoire humaine, ils nous ont peu éclairé jusqu'ici sur l'histoire de l'Inde.

I.

Çantidéva et la composition du Bodhicaryavatara d'après l'histoire de Taranatha.

Le Bodhicaryâvatâra a été écrit par Çântidéva. Les indications des manuscrits confirment sur ce point les traditions Tibétaines.

Çântidéva, un des maîtres les plus célèbres du monastère de Nâlanda, vivait au 7me siècle : Il fut reçu dans les ordres par Jayadéva qui lui-même était l'élève et le successeur de Dharmapâla. Ce dernier est mentionné par Hiouen-Thsang qui séjourna dans l'Inde de 629 à 645 et par I-tsing qui écrivait ses mémoires de 691 à 695. On peut conclure du récit de I-tsing que Dharmapâla vivait vers la fin du VIme ou le commencement du VIIme siècle et comme il y a une génération entre lui et Çântidéva on peut sans invraisemblance croire que l'auteur de notre livre était le contemporain des grands pélerins chinois. D'autre part Hiouen-Thsang entendit les leçons de Çilabhadra ; et, comme Jayadéva, Çilabhadra avait eu Dharmapâla pour maître : ce rapport confirme l'hypothèse précédente (1).

Çântidéva appartient donc à l'école dite du « Grand Véhicule, » ou des hautes spéculations métaphysiques. Il se range dans la pleiade brillante qui suit Vasubandhu et Asanga. En effet la date de Vasubandhu et de son frère Asanga est déterminée. « Un document d'origine chinoise confronté « avec la tradition Bouddhique et la tradition brâhmanique « permet d'assigner définitivement Vasubandhu au VIme siècle.

(1) Ryauon Fujishima Buddhisme p. 35. H. Kern (trad. Jacobi) Buddhisme II p. 520. Minayeff : La doctrine du salut dans le Bouddhisme postérieur.

« Vasubandhu d'après sa biographie chinoise fut le contemporain et l'adversaire de Vasurâta, grammairien célèbre dans « les souvenirs brâhmaniques et maître de Bhartrihari. Or « Bhartrihari mourut en 650, quelque quarante ans avant « l'époque où I-tsing rédigeait ses mémoires. L'activité littéraire de Vasubandhu s'étend donc sur le milieu et la fin du « VIme siècle. La période la plus glorieuse de sa vie s'écoule « selon le biographe chinois, à la cour de Vikramâditya que la « Râjatarangini fait régner de 517 à 559 après Jésus-Christ (1). »

Vasubandhu est l'auteur de l'Abhidharma Koça, livre fondamental de l'École ; Dignâga fut son élève ou celui d'Asanga et lui-même eut pour élève Dharmabâla (2). Le nom de Dignâga n'est pas inconnu à la littérature brâhmanique car le docteur bouddhique est nommé dans un calembourg par l'auteur du Meghadûta. On voit que Çântidéva appartient à la période la plus belle de l'histoire de l'Inde.

Un des ouvrages de Dignaga « Pramânasamuccaya fut commenté au VIIIme siècle par Dharmakîrti : nous touchons à la fin du Bouddhisme dans l'Inde, car Dharmakîrti était le contemporain de Kumârila et de Çankara (788).

Depuis Vasubandhu jusqu'à Dharmakirtti (525-780) s'étend la période historique de l'École du grand véhicule (3). Cette école, à laquelle se rattachent aujourd'hui les sectes principales du Japon, a pour fondateur mythique le très légendaire Nâgârjuna : Il y a peu de traits historiques dans la biographie de cet homme divin qui vécut 550 ans et révéla la doctrine meilleure du Bouddhisme. — Les développements de la secte ont sans doute été progressifs et le nouveau canon n'est pas, comme le veut la légende, descendu du ciel. Kern admet que les vingt et un Livres qui le composent ont été rédigés entre le IIme et le Vme siècle de notre ère : cette hypothèse d'après lui-même ne repose pas sur des bases incontestables, puisqu'elle résulte de la date souvent douteuse des traductions chinoises, de

(1) Sylvain Lévi, Journal asiatique 1890, p. 552.
(2) Nikula, Dignâga, cf. S. Lévi. Théâtre Indien.
(3) Kern. Buddhisme trad. Jacobi II p. 519.

quelques données conservées par Târânâtha et de la comparaison des Suttas Pâlis avec les ouvrages du Nord.

C'est seulement au VI[me] siècle avec Vasubandhu et Asanga que paraissent les Maîtres définitifs dont nous connaisons la date et quelque peu l'histoire. — Çântidéva parmi eux fut des plus illustres. Les écoles Tantriques qui succédèrent à l'école du grand Véhicule ont exalté les vertus magiques qu'il a possédées : « Çântidéva et Candragomin, ont été appelés par les Sages les deux Maîtres miraculeux (1). » Târânâtha appartenait à la secte tantrique (2) et c'est avec l'esprit du Tantrisme qu'il a rédigé dans son histoire du Bouddhisme la biographie de Çântidéva (3).

Les légendes recueillies et cataloguées par Târânâtha sont peu historiques ; elles méritent néanmoins beaucoup d'attention car elles illustrent avec beaucoup de netteté l'esprit et les tendances du Bouddhisme postérieur. En outre elles établissent entre Çântidéva et Târâ des relations que confirment l'enthousiasme et l'esprit religieux du Bodhicaryâvatâra.

D'après Târânâtha, Çântidéva naquit dans le Saurâstra d'une famille royale. Dès son enfance, par la vertu de ses mérites accumulés, il jouit de la bienveillance de Mañjuçrî. Le Dieu, personnification de la sagesse, lui apparaissait en songe. Quand il fut grand, la veille même du jour où il devait être élevé au rang royal, Çântidéva aperçut pendant son sommeil Mañjuçrî assis sur le trône à lui-même destiné : « Mon fils, dit le Bodhisattva, ceci est mon trône, car je suis ton ami spirituel et tu ne peux pas partager ce trône avec moi. » En même temps Aryâtârâ versait de l'eau chaude sur la tête du jeune homme. Il demanda « qu'est-ce que cela veut dire ? » elle répondit : « La royauté est l'inépuisable eau brûlante de l'Enfer et en « acceptant la royauté tu te destines à cette eau brûlante ». Çântidéva obéit à cette inspiration, et prit la fuite.

(1) Târânâtha trad. Schiefner p. 5.

(2) Ainsi nommée des *Tantras* ou formules magiques.

(3) Rien dans les œuvres du maître ne permet de croire qu'il ait été un adepte ou un précurseur du Tantrisme — comparez Tathâgataguhyaka (Râjendralal Mitra : Buddh. Literat. p. 261) et Bodhicaryâvatâra V[me] Paricchéda.

Le vingt et unième jour, il voulait boire à une source qui se trouvait au pied d'une forêt. Une femme l'en empêcha : elle lui fit boire une eau très douce et le mena auprès d'un ascète dans les retraites de la forêt. Cette femme était Târâ et cet ascète Mañjucrî. Çântidéva, guidé par un tel maître, parvint à la contemplation (Samâdhi) et à la sagesse : il pouvait continuellement contempler le visage de Manjucrî.

Le Saint se rendit alors dans le royaume de Pancamasiñha et ne tarda pas à devenir son ministre. Comme symbole de la divinité qu'il avait choisie pour protectrice, il portait une épée de bois. Or, il créa des industries qui n'existaient pas avant lui ; par tout le royaume, il faisait régner la loi. Jaloux de ses succès, les ministres l'accusèrent, disant qu'il mentait et que son épée n'était pas en bois. Malgré l'ordre du Roi, Çântidéva refusa de montrer son épée : « Le roi lui-même, disait-il, regrettera mon obéissance. » « Montre ton épée, dit le roi, quoiqu'il doive arriver ». « Alors, ferme l'œil droit, et ne regarde qu'avec l'œil gauche » ; en parlant ainsi Çântidéva tira son épée, et l'œil gauche du roi fut brûlé par la lumière qu'elle répandit.

Comprenant que le Sage possédait les vertus magiques le roi lui rendit beaucoup d'honneurs : Çântidéva conseilla au roi de régner suivant la Justice et de construire vingt écoles orthodoxes de la religion. Puis il se rendit dans le Madhyadéça où il fut reçu comme moine par Jayadéva. Il prit le nom de Çântidéva.

Dans ce couvent où il vivait avec les Sages (Paṇḍitas) il consommait tous les jours cinq mesures de riz : En lui-même, adonné à la méditation, sous l'inspiration des leçons divines de Mañjuçrî, il composa le Çixasamuccaya et le Sûtrasamuccaya. (L'ensemble, le corps des Préceptes, et des Sûtras) (1). Il acquit ainsi la connaissance de toutes les doctrines : mais en apparence, il dormait nuit et jour, et pour les autres il était

(1) Jetâri contemporain des rois Mahâpâla et Çâmupâla adorateur de Mañjuçrî et de Târâ, a écrit un commentaire sur le Cixasamuccaya et le Caryâvatâra (Schiefner p. 230).

un homme qui n'entend rien, ne pense et ne fait rien. Les religieux délibérèrent. Pouvaient-ils garder un pareil dissipateur ? Ils crurent qu'il serait forcé de partir de lui-même quand ce serait à son tour de dire le Sûtra : Le jour arrivé, Çântidéva refusa d'abord, mais enfin il dit : « Préparez-moi un siége et je lirai. » Parmi les Religieux les uns furent troublés, les autres se réunirent pour rire du saint : quand le maître fut assis sur le siège du Lion, il demanda s'il devait dire quelque chose de connu ou quelque chose de nouveau (1). On lui demanda, pour le mettre à l'essai, de dire des choses nouvelles : Çântidéva, au milieu de la surprise et de l'admiration, récita le Bodhisattvaçaryâvatâra (2) et quand il fut arrivé à ces mots « yadâ na bhâvo nâbhavo mateḥ saṁtiṣṭhate puraḥ » (Bodhicaryâvatâra IX, 35). « Quand l'existence et la non-« existence ne se tiennent plus devant la pensée... » il s'éleva planant dans les airs : son corps avait disparu mais ses paroles arrivaient aux oreilles des religieux, et Çântidéva récita jusqu'au bout le Çaryâvatâra.

Après avoir donné quelques détails sur la rédaction du Bodhicaryâvatâra et sur les diverses recensions qui en ont existé, Târânâtha raconte les autres actions merveilleuses du Saint.

Il vivait dans un monastère avec cinq cents Bhixous. Ce monastère était situé dans une forêt où il y avait beaucoup de gazelles et Çântidéva par une vertu miraculeuse les attirait en grand nombre dans sa chambre d'école. Ensuite il les mangeait. Les religieux remarquèrent que les gazelles entraient dans la

(1) Les premiers vers du Bodhicaryâvatâra confirment ce récit.

(2) Târânâtha appelle le livre de Çântidéva : Bodhisattvacaryâvatara (ou Caryâvatâra) (comparez Wassiliew Bouddhisme p. 124). Ce titre signifie Introduction à la pratique, à la vie des Bodhisattvas. [bodhisattvaçaryâ carrieres ou degrés du bodhisattva. Mahâvastu I.] Bodhisattva est devenu synonyme de Fidèle, et ce mot est substitué à l'ancienne dénomination de Bhixu. Il désigne l'homme qui pratique les Pâramitâs. Nous savons par Wassiliew (cité dans Schiefner, trad. de Târânatha note p. 328) qu'il existe dans le Kañjur une division particulière pour les œuvres qui sont « une introduction à la manière de vivre des Bodhisattvas ». Le livre de Çântidéva appartient à cette catégorie.

La Subhâṣitâvalli (edidit Peterson. Bombay S. series) cite deux vers du Bodhicaryâvatâra I. 4. Xaṇasampad..... et les attribue à Bodhisattva.

cellule et n'en sortaient pas. Regardant par la fenêtre ils constatèrent que le Saint les mangeait, et résolurent de l'accuser. Mais le Saint rendit la vie à ces animaux qui apparurent en plus grand nombre qu'auparavant.

Çântidéva dépouilla les habits de Religieux et gagna les pays du Sud où les Orthodoxes luttaient avec les héritiques. Les bons étaient impuissants. A peine le maître fut arrivé, on comprit qu'il possédait le pouvoir magique car l'eau du bain bouillonnait en touchant son corps : on le supplia de se servir contre les Tirthyas de sa vertu miraculeuse. Il consent, et détruit merveilleusement une création magique des ennemis. Après avoir vaincu les Tirthyas il les convertit et le pays depuis cet évènement s'appela Jitatirthya. « Bien que cette « histoire, racontée dans toutes les sources soit très digne de « foi, on ne sait pas dans quel pays la chose s'est passée : car « le nom du lieu a été changé. »

Târânâtha raconte encore deux autres miracles. Cinq cents Pâshaṇdas manquaient de nourriture : le Saint leur procure à boire et à manger, et les convertit à la Foi. Dans d'autres circonstances, Çântidéva arrivait au milieu de mille Religieux en révolte et excités les uns contre les autres. Il calma les esprits et rétablit la concorde.

Voici les sept traits miraculeux que rapportent les traditions tibétaines. Les relations merveilleuses de Çântidéva avec Mañjuçrî, la révélation du Bodhicaryâvatâra, l'apaisement de la querelle, l'aventure des gazelles, la conversion des Pâshandas, celle du roi et des Tirthyas.

II.

Doctrine Religieuse du Bodhicaryavatara.

Le Bodhicaryâvatâra expose la doctrine du Salut. Ce n'est pas un traité de philosophie, mais une exhortation vive et sincère. Nous atteignons la conviction et les sentiments véritables de l'auteur. Il n'en n'est pas de même quand on étudie les ouvrages dogmatiques proprement dits.

Certains livres Bouddhiques, le Dhammapada par exemple et les livres du sud en général, paraissent ignorer complètement cette confiance du fidèle en son maître, l'amour et la foi, la Bhakti en un mot qui caractérise le Bouddhisme du nord et les religions hindoues. D'après leur doctrine, qui est purement philosophique, l'homme doit en pratiquant les vertus austères, suivre le chemin tracé jadis par Bouddha et arriver comme lui à la délivrance. Le Maître, par des mérites infinis, accumulés pendant les nombreuses existences a obtenu le sommeil sans rêve et le repos. On ne le prie pas, car entré dans l'immortalité (Amata) il est immobile et sans rapport avec les choses passagères ; il nous aide par sa doctrine, et nous soutient par les préceptes qu'il a laissés. Mais le salut est une œuvre personnelle, car l'homme y travaille avec ses seules forces. La pensée bonne et douce que Bouddha nous protège et nous sauve est l'aliment nécessaire de la piété. Cette pensée est étrangère au Bouddhisme Pâli.

Les formules si touchantes du triple refuge perdent elles-mêmes leur vertu, presque leur sens : « Je prends mon refuge « en Bouddha, en sa Loi, en son Église. » Or Bouddha demeure profondément endormi ; sa Loi est surtout négative, et dans son Église l'ardeur religieuse n'est plus que sagesse philosophique.

Le mal est la cause active, la cause des renaissances et des douleurs. La vertu est une négation : c'est la vertu de non-nuisance, de non-colère, de non-distraction qu'il faut pratiquer. Malgré des traits admirables, la charité n'a pas dans les œuvres pâlies la soif de dévouement et l'ardeur intelligente qui fait le charme des œuvres sanscrites. Les hommes qui les ont écrites ne sont ni des saints, ni des croyants ; ce sont des artistes en moralité, quelques fois heureux, souvent habiles. Bouddha dans le Bodhicaryâvatâra est suprêmement bon et secourable : Il nous apparait ici comme un sage connaissant les causes et méprisant les amours fugitives, un sage qui détruisit en lui-même la racine de l'existence en arrachant les convoitises, en se soustrayant aux sensations.

Au contraire, dans le Bodhicaryâvatâra nous trouvons une religion chaude et vivante. Le fidèle n'est pas un sage, mais un croyant. Il espère en la puissance et en la bonté des Bouddhas ; les Bouddhas sont les Sauveurs et les Protecteurs bien aimés. « Réfugions-nous dans les Bouddhas, dans leur Loi « sainte, dans leur Église. Entrons dans cette famille de « Bouddha, dans cette famille sans tache et très heureuse. « Aujourd'hui ma naissance est véritablement féconde. Je suis « fils de Bouddha, je suis entré dans sa famille. Je veux être « être sans tache dans cette famille sans tache (1). »

Mais la vertu est faible et la force du mal est effroyable. Puissent les Protecteurs divins avoir pitié du fidèle, car il court de grands dangers ! Pendant la série indéfinie des existences, l'Être obéissant à la loi fatale qui procède de son mérite et de son démérite monte et descend dans l'échelle immense ; Innombrables passent les Bouddhas dans les chemins de ce monde, ils cherchent à sauver toute créature, ils veulent guérir les maladies de l'esprit et celles du corps. Mais l'homme souillé par la faute, reste ballotté dans l'océan perpétuel des Existences renouvelées. Il n'obtient pas la faveur de rencontrer un Bouddha, il n'est pas guéri par le divin médecin.

Toutefois, les mérites acquis pendant les vies antérieures élèvent la créature de la condition où elle vivait à cet état privilégié d'existence humaine. L'homme peut travailler efficacement à son salut, mais s'il passe inutiles les instants fugitifs de cette vie, c'est en vain qu'il est parvenu à la terre ferme, car il retombe dans l'abime infini, long et douloureux des souffrances et des vies. Comme la pensée de la mort lui fait peur, quand il songe aux enfers atroces, et à la félicité si longtemps perdue ! Dans ce moment suprême, il n'a plus d'ami, de femme, ou de parent. Seul Bouddha peut le sauver : aussi prend-il son refuge en Lui, en Sa Loi, et en Son Église.

Çântidéva exprime ces sentiments avec une conviction pro-

(1) Bodhicaryâvatâra III 25 et 26 et dans Pindapatrâvadâna. Manuscrit de Paris 7. B. une formule analogue : adya me saphalam janma saphalam jîvitam ca meadya Buddhakule jâto Buddhaputro smi sâmpratam,

fonde et un lyrisme sincère. Nous trouvons dans son livre, rendus avec une émotion qui est la nôtre, le repentir de la faute, le sentiment de la faiblesse humaine, la crainte du châtiment, l'amour de Bouddha et la confiance en lui. Nous allons signaler à l'instant les lacunes de la dogmatique, les invraisemblables erreurs de la théologie : mais il faut en convenir, notre poète formule avec une netteté extrême les sentiments religieux les plus complets. Le fidèle dit à Bouddha : « Je suis sans mérite et sans vertu, je suis un grand pauvre, tout ce qui est au monde je le prends dans ma pensée et je vous l'offre : je m'offre à vous car c'est tout ce que j'ai à vous offrir. Prenez moi et venez bien vite à mon secours » (1).

Cette prière n'est pas une prière égoïste. Le fidèle demande son propre salut, mais il supplie en même temps le Maître de travailler au bonheur des créatures, et d'apaiser les souffrances de l'Enfer. « Que les Bodhisattvas désireux du Nirvâna demeurent encore de peur que le monde soit aveuglé ! » Le Bouddhiste est associé à l'œuvre de miséricorde que pratiquent les Bouddhas de tous les univers. Par le mérite de ses bonnes actions, par la vertu de sa méditation pieuse, il travaille au salut général des Êtres. Il peut appliquer ses propres mérites au soulagement des douleurs d'autrui. Il trouve facilement la joie la plus parfaite dans la vertu des autres. Il se réjouit de la sainteté des Bouddhas et de la délivrance des malheureux. Sa vie tout entière est dominée par la pensée de la charité que Bouddha, pour la première fois, a fait comprendre aux hommes.

Quant à la métaphysique de Çântidéva il faut pour la comprendre, étudier les philosophies très compliquées du grand Véhicule, Yogâcâras et Madhyamikas : cette étude n'a pas été faite. Elle sera certainement intéressante et féconde. Pour autant qu'on peut en juger la pensée bouddhique parait entraînée vers une doctrine panthéiste, vague malgré le luxe des divisions et la précision des termes, doctrine qui n'est pas sans rapport avec le panthéisme hégélien (2). On peut se de-

(1) Apuṇyavânasmi mahâdaridras... Bodhicaryâvatâra, II, 7.

(2) Burnouf. Introduction. — Wassilieff. — Ryauon Fujishima. Bouddhisme Japonais IX et XXXIII. « Peu nous importe après tout que le Bouddha ait ou

mander si en théorie, Çântidéva admet l'existence de Bouddha et reconnait sa providence. Bouddha est entré dans le Nirvâna, désormais sans conscience et sans amour. Comment le culte rendu à un être inconscient peut-il porter des fruits de salut : Acittake kṛtâpûjâ katham phalavatî bhavet (IX 39). C'est la vision de la vérité qui délivre l'âme du Sansâra » Satyadarçanato muktis (IX. 41).

La doctrine salutaire et consolante est la doctrine du Néant, que la technique de l'école appelle la doctrine du Vide. Les destinées des créatures sont semblables à un rève, et rappellent la comparaison du Bananier qui périt après avoir donné son fruit. Il n'y a ni naissance ni mort et à proprement parler, au point de vue de l'être, on ne peut pas distinguer ce qui est nivṛtta de ce qui est anivṛtta. Si les êtres sont vides comment peut-on gagner ou perdre, être honoré ou souffrir les injures ? (IX 140 et suivants).

La philosophie Bouddhique est athée presque nihiliste, mais quelle qu'elle soit, ses adeptes sont des croyants. Le salut est obtenu par la grâce de Bouddha, par son active collaboration à l'œuvre de notre bien. Çântidéva a des Dieux, dieux bien aimés dont la mission très heureuse est le salut des hommes. Le fidèle ressent vivantes en lui les émotions charitables et la tendresse de Bouddha pour les créatures. Il veut être le trésor des pauvres, la nourriture des affamés, la lampe de ceux qui s'égarent. Car si la charité est matérielle elle est aussi spirituelle. Faire connaitre la doctrine du salut, c'est l'œuvre essentiellement charitable et méritoire. Le Bouddhiste est en même temps initié aux joies intimes de la dévotion et aux ardeurs de l'apostolat.

Telles sont les croyances qui inspirent le Bodhicaryâvatâra et la littérature contemporaine. Il y a contradiction entre la théorie et la pratique, entre la spéculation qui est négative et la Foi, ardente, sincère, charitable. C'est la contradiction

« n'ait pas existé, et que les doctrines du Mahâyâna aient été ou non prêchées « directement par lui. Telles qu'elles sont elles ont anticipé sur les recherches et « les spéculations de la philosophie où la sagesse occidentale n'est parvenue « qu'après des milliers d'années et c'est pourquoi nous leur donnons notre foi. »

qu'on retrouve dans la Bhagavadgîtâ et que MM. Barth et Colinet ont si vivement mise en lumière (1).

Cette contradiction remonte peut-être aux premières époques de la religion. La philosophie athée, la piété croyante étaient sans doute l'une et l'autre en germe dans l'enseignement du Maître. Quand les deux tendances ne vivent pas en bonne intelligence dans la pensée ardente mais confuse du fidèle, elles aboutissent à deux états d'esprit longuement illustrés par la Littérature Bouddhique : c'est le Bouddhisme du sud où la spéculation philosophique a supprimé la Bhakti ; ce sont, au nord, les sectes des Lokottaravâdins, des Aiçvarikas, qui finissent par admettre la suprématie d'un Bouddha souverain et qui donnent à Dieu dans le dogme la place qu'il avait dans le culte.

La doctrine du Bodhicaryâvatâra a pour principe essentiel la providence et la bonté des Bouddhas. L'homme ne peut être sauvé que par leur grâce. Cette grâce, il doit la demander par ses prières, en même temps qu'il y correspond en observant la loi sainte et en faisant partie de l'Eglise fondée par le Maître. Le Bouddhisme, qui se montre partout ailleurs comme une sorte de philosophie religieuse aux contours mal définis, préoccupée surtout de morale et dégagée de la notion de Dieu, apparait dans notre livre, comme absolument dominé par la croyance à Bouddha, être personnel et conscient.

Les méditations théologiques de l'Inde ont rarement précisé cette notion d'une divinité personnelle. On la découvre mal aisément dans les religions védiques ou brâhmaniques. Plus nette en apparence dans les religions hindoues proprement dites, elle est souvent étouffée par les tendances panthéistes de la philosophie. C'est dans le Bouddhisme que nous la voyons le plus formellement affirmée (2).

La doctrine de Çântidéva repose sur les données tradition-

(1) Ph. Colinet. Doctrines religieuses et philosophiques de la Bhagavadgîtâ. Louvain. — A. Barth. Bulletin des religions de l'Inde. 1885.

(2) Voir les remarquables études de M. Ph. Colinet dans le *Muséon*, et sur la Bhagavadgîtâ..

nelles de la Sagesse hindoue et notamment sur la croyance en la transmigration des âmes. La vie de l'homme n'est pas une préparation immédiate de l'existence surnaturelle et bienheureuse. Ce n'est pas une manifestation passagère de la vie universelle tout à coup individualisée et sensible, un accident entre deux éternités inconscientes. Panthéistes, sceptiques, athées ou religieuses toutes les philosophies Indiennes sont d'accord pour considérer la vie présente comme un anneau de la chaîne, comme un terme de la série. L'existence actuelle succède à d'autres vies ; elle sera suivie de beaucoup d'autres et l'Être passe ainsi par des conditions diverses, animal, plante ou Dieu, montant ou descendant sur l'échelle du monde. Toutes les religions ont le même but, la même raison d'être, montrer le chemin qui mène à la délivrance et au repos.

De ce repos final chaque philosophie donne une définition différente. Les Bouddhistes le désignent par ce mot Nirvâna, que tout le monde a expliqué (1). Le Nirvâna, but de nos désirs, est-il l'anéantissement de l'Être, l'engourdissement de la conscience, le repos senti comme repos, ou la disparition des passions et des désirs dans le calme béatifique des Bouddhas ? — Il y a des textes pour justifier toutes les opinions. D'ailleurs en cherchant à définir les termes bouddhiques, on oublie que les idées hindoues ne sont pas adéquates aux notres. C'est chose difficile que traduire du Sanscrit en Européen et accomoder aux besoins de notre esprit une doctrine orientale, car les Indiens en philosophie ont des intuitions, des impressions indépendantes les unes des autres plutôt que des systèmes coordonnés (2).

La question de la nature du Nirvâna joue du reste un rôle médiocre dans le Bouddhisme. Le maître d'après la tradition ne s'est pas expliqué sur ce sujet. Que lui importe la définition savante du Nirvâna ? il connait la route certaine de la délivrance. Il prêche la vertu, le renoncement et la charité. C'est

(1) Childers, Dict. of Pâli Language s. v. Nibbâna.
(2) E. Sénart. Revue des deux mondes. 1 mai 1891.

par la vertu que les Êtres innombrables de tous les mondes seront affranchis des renaissances. Il montre la bonne route, il invite tous les êtres à cette délivrance qui n'est pas séparable du Bien.

Ce caractère essentiellement pratique est de la nature même du Bouddhisme ; il est général dans le Bouddhisme septentrional et remonte peut-être aux temps anciens, pour autant qu'on puisse dégager la pensée du maître d'un travail scolastique de plusieurs siècles. La morale, l'exhortation pratique avaient dans les sermons de Bouddha une place prépondérante. Les philosophies se sont développées plus tard. Qu'est-ce que le Nirvâna ? Peu nous importe : mais il faut y arriver, se soustraire à la renaissance, échapper aux tourments de l'enfer. La doctrine du Salut, et pour parler langue Bouddhique la doctrine du Véhicule doit seule nous intéresser.

Or la doctrine du Salut, qui est le tout du Bouddhisme, nous apparait bien différente dans les livres Pâlis et dans les livres du Nord : sans parler de l'école mystique des Tantras qui confondit insensiblement les données Bouddhiques avec les rites de Çiva, le Bouddhisme a tantôt le caractère d'une philosophie et d'une morale sans Dieu, c'est la doctrine du Sud devenue populaire en occident, tantôt il a le caractère d'une religion enthousiaste. Tel est le Bouddhisme du Nord avec les divinités sans nombre, Bouddhas tutélaires, et Bodhisattvas bienfaisants.

(A continuer.) L. DE LAVALLÉE.

L'AGE DE NÉHÉMIE ET D'ESDRAS

Cette intéressante question a donné lieu à une discussion entre M. Kuenen, professeur à l'université de Leyde (décédé depuis) et M. Van Hoonacker, prof. à l'université de Louvain, discussion que son importance ne nous permet point de passer sous silence.

Nos lecteurs se rappelleront l'étude sur la chronologie de l'histoire de Néhémie et d'Esdras, publiée dans le *Muséon* au courant de l'année 1890 et qui parut en même temps comme brochure sous le titre *Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la Restauration.* Louvain, Istas 1890.

L'auteur de ce travail, M. A. Van Hoonacker, y exposait et démontrait les résultats nouveaux auxquels l'avait amené touchant la question un examen rigoureux et complet des documents. On avait toujours supposé jusqu'ici que l'Artaxerxès *en la 7e année* duquel Esdras ramena à Jérusalem sa caravane d'émigrants, était identique au roi du même nom qui, *en sa 20e année*, autorisa Néhémie à retourner en Judée pour y rebâtir les murs de la ville sainte. On croyait donc, conformément à la disposition dans laquelle les documents se trouvent actuellement rangés dans la Bible, que le retour de la caravane d'Esdras était *antérieur* à la mission de Néhémie. Au reste on se partageait sur la question de savoir de quel Artaxerxès il s'agissait en cette histoire ; l'avis du plus grand nombre voulait que ce fût Artaxerxès I Longue-Main qui règna de 465 à 424. D'après cette opinion Esdras serait donc arrivé à Jérusalem en 458, Néhémie en 445.

Or voici que M. Van Hoonacker, appuyé sur des faits et des textes dont on ne pouvait méconnaître la portée, vint proposer de renverser cet ordre de succession : Néhémie, on ne peut mettre la chose en doute, arrive en l'an 20 d'Artaxerxès I ; Néhémie, en effet, reprend et achève l'œuvre de la restauration de Jérusalem immédiatement après les événements racontés *Esdras* IV 6-23, où l'Artaxerxès en question est déterminé par son prédécesseur Xerxès. — Mais l'expédition d'Esdras, racontée aux ch. VII ss. du livre de son nom, tombe *postérieurement* à la mission de Néhémie ; l'Artaxerxès en la 7e année duquel cette expédition a lieu ne pourra donc être Artaxerxès I, c'est

Artaxerxès II Mnémon, qui règna de 405 à 358 : la date de l'arrivée d'Esdras est l'année 398.

L'auteur soutenait son hypothèse nouvelle par des arguments qui emportaient la conviction du lecteur. Nous ne pouvons évidemment ici qu'indiquer quelques traits de cette lumineuse démonstration. M. Van Hoonacker, ayant prouvé tout d'abord que l'œuvre de Néhémie eut pour objet l'achèvement de la *première* restauration de Jérusalem depuis la captivité, établit que la situation supposée dans les quatre derniers chapitres d'*Esdras* ne pouvait être antérieure à l'œuvre de Néhémie ; au moment où Esdras retourne à Jérusalem, la ville sainte *est rebâtie !* Esdras est donc retourné après Néhémie. — Au ch. X v. 6 du livre d'Esdras nous lisons que celui-ci se rend dans le temple à l'appartement de Johanan ben Eliaschib ; ce Johanan ne peut être que le grand-prêtre bien connu de ce nom. Or le grand-prêtre Johanan, contemporain d'Esdras, était le petit-fils d'Eliaschib, qui occupait le pontificat sous Néhémie. — L'œuvre d'Esdras à Jérusalem consista dans la réforme radicale, accueillie avec enthousiasme par les coupables eux-mêmes, de l'abus des mariages contractés avec des femmes étrangères : ces mariages furent dissous, les femmes renvoyées avec leurs enfants. Mais quand Néhémie arriva à Jérusalem en 445, les mariages en question étaient parfaitement tolérés, personne n'y voyait un crime et Néhémie lui-même ne les blâmait point. C'est lui, Néhémie, qui le premier fit prendre au peuple la résolution de ne plus contracter de semblables alliances. C'est depuis lors seulement que ces alliances furent considérées comme un abus criminel. C'est donc, encore une fois, après l'œuvre de Néhémie que vient naturellement se placer l'œuvre d'Esdras. — Dans le livre de Néhémie il n'est question d'Esdras qu'en deux occasions ; au ch. VIII il remplit la fonction de lecteur de la loi ; au ch. XII, nous le voyons à la tête d'un groupe de chantres dans un des deux grands cortèges organisés par Néhémie lors de la dédicace des murs. Mais ce rôle n'est pas compatible avec la supposition qu'Esdras serait arrivé à Jérusalem, une quinzaine d'années auparavant, comme administrateur général de la Judée ! Ce qui n'est pas moins incompatible avec cette supposition, c'est le silence absolu de Néhémie sur Esdras p. e. dans les six premiers chapitres de ses Mémoires ! Dans le livre de Néhémie Esdras en est visiblement à ses débuts ; c'est *plus tard*, après que Jérusalem eût été rebâtie, qu'Esdras amena pour la capitale juive le renfort d'une nouvelle émigration qu'il avait lui-même organisée en Babylonie. — Enfin les historiens grecs confirment pleinement la nouvelle hypothèse par les données qu'ils nous fournissent sur la situation de l'empire perse à cette époque. Jusqu'à la 11e année de

son règne, Artaxerxès I fut aux prises avec l'Egypte dans une longue et terrible guerre ; il n'y a pas place en la 7e année de ce roi pour les événements racontés aux quatre derniers chapitres du livre d'*Esdras*. Ces événements se comprennent au contraire parfaitement en la 7e année d'Artaxerxès II, après la défaite de Cyrus-le-jeune.

Sur les 85 pages serrées de son étude chronologique, M. Van Hoonacker en avait consacré 64 à l'argumentation dont nous venons de donner un aperçu sommaire.

La nouvelle hypothèse reçut dans le monde savant l'accueil le plus flatteur. Nous savons que des juges autorisés n'ont pas hésité à exprimer à l'auteur leur complète adhésion.

Elle ne pouvait manquer toutefois de rencontrer aussi la contradiction. Dans la même année 1890 parut une étude présentée à l'Académie royale des sciences d'Amsterdam par A. Kuenen, de célèbre mémoire, et intitulée *De chronologie van het perzische tijdvak der joodsche geschiedenis*. Kuenen y parlait de la dissertation de notre collègue dans les termes les plus élogieux ; il n'hésita pas à se rallier sur plus d'un point aux vues qui s'y trouvaient exposées. Il refusa néanmoins d'accepter le renversement de l'histoire que M. Van Hoonacker, de l'aveu même du critique hollandais, avait « brillamment » défendu ; tout en modifiant complètement l'exposé qu'il avait fait ailleurs de cette partie de l'histoire juive, il voulut maintenir l'ordre chronologique traditionnel. Le système de défense adopté par Kuenen s'appuyait sur la supposition que la réforme des mariages mixtes entreprise par Esdras, aurait avorté. Cette supposition fournissait au critique, ainsi du moins le pensait-il, un moyen d'expliquer comment une douzaine d'années plus tard, lors de l'arrivée de Néhémie, les mariages mixtes étaient parfaitement admis à Jérusalem ; il y trouvait un moyen de rattacher la situation régnante à Jérusalem sous Néhémie à celle de l'époque d'Esdras, supposée antérieure.

A la fin de son mémoire Kuenen laissait entendre en même temps que son système sauvegardait « le terrain sur lequel la critique moderne élevait l'édifice de sa théorie sur la formation de l'Hexateuque » C'était trahir des préoccupations extra scientifiques.

M. Van Hoonacker vient de publier sa réponse au mémoire de A. Kuenen. C'est une brochure de 90 pages intitulée : *Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II*. Gand, Engelcke 1892. Dans la première partie il démontre que la supposition mise par Kuenen à la base de son nouveau système, est inexacte ; *la réforme d'Esdras a pleinement réussi*, le doute là-dessus n'est pas possible. Dans la seconde partie l'auteur apprécie la critique dont

Kuenen a honoré son explication. Il passe au crible tour à tour les arguments invoqués par Kuenen en faveur de la supposition traditionnelle, les objections qu'il soulève contre l'hypothèse contraire, les réponses qu'il fait aux arguments sur lesquels celle-ci est appuyée.

M. Van Hoonacker ne parle pas des conséquences de son hypothèse pour certains systèmes sur la formation de l'Hexateuque. A notre avis il a raison. Si la nouvelle hypothèse n'est pas favorable au système de Kuenen sur l'origine du « Code sacerdotal », cela ne fait rien à la chose. Tant pis pour le système s'il est contraire aux faits. La vérité seule importe.

Nous tenons la réponse de notre collègue pour convaincante. Sa théorie chronologique est sortie de la discussion non seulement intacte, mais confirmée par de nouveaux arguments ; nous croyons qu'il a réussi à établir définitivement sa thèse.

A la fin de sa brochure l'auteur rend hommage de regret à la mémoire de M. Kuenen qui venait de mourir au moment où paraissait la réponse qui lui était adressée.

C. H.

Bodhicaryâvatâra.

Hommage a tous les Bouddhas et Bodhisattvas.

1. Respectueusement prosterné devant les Bouddhas, leurs fils et leur Dharmakāya et devant tous les Vénérables, je dirai l'Introduction à la vie religieuse des fils de Bouddha, rapidement, d'après le canon.

2. Car je ne vais pas vous dire des choses nouvelles et je ne suis pas un habile en Littérature. Aussi bien, si j'ai fait ce livre, c'est sans penser à autrui, et pour sanctifier mon propre cœur.

3. Mais par là même grandit en moi le désir du bien, le courant de la charité. Or, un homme, fait comme moi, pourra comprendre, se faire comprendre à son tour et être utile aux Créatures.

4. Combien rare et fugitif cet état privilégié où l'homme une fois parvenu peut réaliser sa destinée ! Or, si l'on ne réfléchit pas ici au salut, quand pourra-t-on jamais l'obtenir ?

5. La nuit, dans l'obscurité des nuages épais, l'éclair pendant un instant illumine l'espace. De même par la faveur de Bouddha, pendant un instant, la pensée du monde peut se tourner vers le bien.

6. Car la vertu toujours est sans force, la force du péché puissante et terrible. Quelle énergie propice pourrait le vaincre si la bonne pensée de la Bodhi n'existait pas ?

7. Pendant de nombreux Ages les Rois des Mounis ont médité. C'est alors qu'ils ont vu cette vertu secourable, développeuse du Bonheur et qui fait traverser heureusement les infinis océans d'humanité.

8. Ceux qui souhaitent traverser les centaines de malheurs

de la vie, soustraire à la souffrance les créatures, jouir de nombreuses centaines de Bonheurs, ils ne doivent jamais abandonner la pensée de la Bodhi.

9. A l'instant le lamentable gardien des voyageurs de l'existence est proclamé fils des Bouddhas ! Aussitôt devient-il Vénérable aux hommes comme aux Immortels, quand la pensée de la Bodhi prend naissance en lui.

10. Prenant cette image impure, il en fait l'image inappréciable de la Perle des Jinas. Attachez-vous fortement à ce qu'on appelle la Pensée de la Bodhi, cette essence dont il faut se pénétrer avec excès.

11. Les uniques et très intelligents gardiens de la caravane du monde l'ont éprouvée et reconnue très précieuse. Voulez-vous partir de la cité des existences, attachez-vous fortement à la Perle de la Pensée de la Bodhi.

12. Comme le bananier, après avoir donné son fruit périt ici bas toute créature utile au prochain ; mais il porte toujours des fruits, il ne meurt pas et se reproduit sans cesse l'arbre de la Pensée de la Bodhi.

12. Chargé des péchés même les plus terribles, l'homme est sauvé sur le champ s'il a recours à la Bonne Pensée. Telle est pour traverser les grands dangers la protection d'un héros. Pourquoi n'est-elle pas le refuge des créatures ignorantes ?

14. Semblable au feu de la fin des âges, Elle consume en un instant les grands péchés. Le sage maître de Maitreya en faisait à Sudhana l'éloge infini.

15. Il faut distinguer deux degrés dans la Pensée de la Bodhi : celui où la pensée prend la résolution d'atteindre à la Bodhi, celui où elle est en marche pour y arriver (cf. Mahāvastu I. Rājendralal mitrar. p. 47.)

16. Telle est la différence de celui qui désire partir et de celui qui est parti : telle est aux yeux des sages la différence de ces deux stades.

17. Celui dont l'esprit se tourne vers la Bodhi, obtient, même dans le tourbillon de la vie, une grande récompense. Mais il n'a pas la pureté inviolée de celui qui marche vers la Bodhi.

18. Aussitôt qu'il a conquis la Pensée de la Bodhi pour la délivrance des Êtres innombrables, dans une âme qui n'a plus besoin d'être mise au joug ;

19. Aussitôt, qu'il soit endormi ou même enivré, toujours, sans obstacle, grandissent semblables à des nuées, les sources de ses mérites.

20. A la demande de Subâhu le Tathâgata lui-même expliquait ceci et le démontrait pour le salut des Êtres dont les dispositions sont mauvaises.

21. Or, il pensait ainsi : « Je détruis les souffrances qui tourmentent les têtes des créatures. » — Cette disposition à faire le bien procède d'une sainteté non pareille.

22. Combien est bon celui qui veut délivrér toute créature de sa souffrance infinie et lui faire acquérir des qualités inconcevables !

23. Chez qui trouver une semblable charité ? Quelle mère, quel père, qui parmi les Dieux, parmi les Saints et les Brâhmanes ?

24. Tous, ils ne désirent que leur intérêt personnel. D'où vient le désir qui prend source dans l'intérêt d'autrui, désir auparavant inconnu, même en rêve ?

25. D'ou vient cette Perle parmi les Êtres, Perle non pareille, iadis inconnue ? Car les autres, même dans leur propre intérêt, ne pensent jamais à autrui.

26. Cette Perle de la pensée, semence de la joie du monde, remède aux souffrances du monde, qui peut en apprécier la sainteté ?

27. Le culte de Bouddha est uniquement caractérisé par le désir du Bien. Très inutiles sont les efforts de tous les Êtres pour obtenir le Bonheur !

28. C'est à la souffrance qu'ils se précipitent en cherchant un refuge contre la souffrance ; et par le désir du Bonheur, dans leur folie, ennemis d'eux-mêmes, ils détruisent leur propre Bonheur.

29. Ils sont avides de Bonheur et constamment torturés. Celui qui les rassasiera de tous les Bonheurs, qui brisera tous leurs tourments,

30. Et détruira leur folie : y a-t-il quelqu'un aussi bon que Lui ? où trouver un semblable ami, une pareille sainteté ?

31. Ne loue-t-on pas celui qui rend le bien pour le bien ? Que pourra-t-on dire d'un Bodhisattva ? car il est bon pour ceux qui lui sont étrangers.

32. Celui qui donne abri à quelques personnes, on l'honore en disant qu'il fait le bien. Or, il a donné seulement des vivres pour quelques heures, il a orgueilleusement fourni la nourriture d'une demie journée.

33. Qui est-il donc celui qui donne à un nombre d'êtres infini et pour un temps illimité, malgré les hommes et les cieux détruits, l'accomplissement parfait de tous leurs désirs ?

34. Tel est le maître du Sattra, fils du Jina. Pour avoir dans son cœur fait péché contre lui, par les conséquences accumulées de son péché, le coupable demeure dans les enfers durant des Ages nombreux : Le maître l'a déclaré.

35. Mais une abondante récompense croitra pour celui dont l'âme est apaisée. Il triomphe victorieusement du péché par la vertu de sa dévotion aux fils du Jina.

36. Je rends hommage à leurs corps où s'est manifestée la Perle de l'excellente Pensée. Les offenser même est source de béatitude. Ils sont les mines du bonheur : c'est en eux que je prends refuge.

C'est le premier chapitre du Bodhicaryāvatāra : Louange de la Bonne Pensée.

1. Pour obtenir la Perle de la Bonne Pensée, je vais adorer les Tathāgatas, la perle immaculée de la bonne Loi et les fils de Bouddha qui sont des océans de qualités.

2. Toutes les fleurs, tous les fruits, les remèdes de toute espèce, tous les joyaux et toutes les eaux ravissantes et limpides qui sont dans ce monde,

3. Les montagnes riches en joyaux, les autres retraites des bois à la charmante solitude, les lianes resplendissantes et ornées de fleurs, les arbres aux fruits savoureux, aux branches courbées,

4. Les ôdeurs et les parfums des mondes célestes, les arbres miraculeux, les arbres de perles, les eaux avec leur décor de lotus, et la musique très ravissante des cygnes,

5. Les plantes sauvages et les céréales, et tout ce qui est admirablement paré, toutes les choses qui limitent l'étendue de l'espace et qui sont hors de ma portée.

6. Je les prends dans ma pensée et je les offre aux excellents Mounis et à leurs fils. Puissent-ils accepter ce présent, eux qui sont dignes d'offrandes choisies, et dans leur grande miséricorde avoir pitié de moi.

7. Je suis sans sainteté ; je suis un grand pauvre ! je n'ai rien d'autre au monde pour exprimer mon adoration. Mais, pensant à moi dans leur charité, puissent les protecteurs prendre eux-mêmes mes offrandes !

8. Je me donne moi-même aux Jinas, de tout mon cœur et tout entier, ainsi qu'à leurs fils. Prenez possession de moi, Êtres sublimes, je vous adore et je veux être votre esclave.

9. Toute terreur est évanouie si vous prenez possession de moi, et pendant cette existence je travaille au bien des Créatures. Je dépouille mes anciens péchés et désormais je ne commets pas le péché.

10. Dans les maisons de bain parfumées, avec leurs piliers délicieusement ornés de joyaux, les tentes éclairées par l'éclat des perles, et un sol de cristal limpide et lumineux,

11. Je prépare des cruches nombreuses, fabriquées avec les grands joyaux, pleines de fleurs, d'eau et de parfums : je fais le bain des Tathâgatas et de leurs fils au son des chants et des instruments.

12. Je frotte leurs corps avec des étoffes parfumées, pures et non pareilles. Je leur donne ensuite les robes excellentes, aux teintes admirables et bien parfumées.

13. Pour parer Samantabhadra, Ajita, Mañjugosha, Lokeçvara et les autres, voici des vêtements divins, doux, lisses, brillamment variés et des ornements choisis.

14. Avec les parfums, les meilleurs parfums au nombre de trois mille, je veux oindre les corps de tous les rois des Mounis ;

ces corps qui brillent comme l'or passé à la flamme, frotté et bien purifié.

15. Avec toutes les fleurs odorantes et belles de l'érythrine, du vendîvara et du jasmin, j'honore les rois des Mounis très dignes d'hommage, avec des couronnes dont l'arrangement est merveilleux ;

16. Je les encense avec des nuages épais et palpitants d'odeurs délicieuses. Je leur offre en hommage les aliments, les différents mets et les boissons.

17. Je leur offre des lampes de joyaux, dont les séries sont montées dans des lotus aux belles couleurs ; et sur les planchers enduits de parfums je répands des variétés de fleurs qui charment l'esprit.

18. A ces Êtres bienveillants, j'offre, ornés de colliers suspendus de perles et de pierres précieuses, des vêtements variés, parures des points cardinaux ; je leur offre des nuages-palais où retentissent des chants de Louange.

19. Je présente aux grands Mounis des parasols endiamantés, très beaux, construits avec des bâtons d'or aux formes aimables, incrustés de perles.

20. Puissent maintenant apparaître les nuages d'adoration qui charment l'esprit, les nuages de musique et de chant qui réjouissent toute Créature !

21. Que sur tous les Joyaux de la Bonne Loi, sur les Caityas et sur les Images tombent sans cesse des pluies de fleurs et de Joyaux !

22. Comme Mañjugosha et les autres Maitres adorent les Jinas, de même, moi aussi j'adore les Tathāgatas tutélaires et leurs fils.

23. Moi aussi, je loue ces Océans de qualités avec des louanges qui sont des mers d'harmonie. Qu'ils soient sans cesse enveloppés dans des nuages de musique et de louange.

24. Autant il y a de lieux sacrés, autant de fois je me prosterne devant tous les Bouddhas du présent, du passé et de l'avenir, les meilleurs par la foule des devoirs qu'ils pratiquent en commun.

25. Je salue tous les Caityas et ceux qui se réfugient dans les Bodhisattvas. Je rends hommage aux Maîtres et aux Ascètes vénérables.

26. Je vais à Bouddha comme à mon refuge, pour obtenir le trône d'illumination. Je prends mon refuge dans la Loi et dans la troupe des Bodhisattvas.

27. Je m'adresse aux parfaits Bouddhas dispersés dans toutes les régions et aux Bodhisattvas grandement miséricordieux, faisant l'a*n*jali.

28. Le péché que j'ai stupidement commis, ou fait commettre à autrui, soit dans le tourbillon sans commencement des existences, soit pendant cette vie actuelle,

29. Le péché que j'ai approuvé, affolé pour ma perte, ce péché je le confesse, brûlé par la brûlure du remords.

30. L'offense orgueilleusement commise contre la triple Perle, contre ma mère ou mon père, contre les autres Gourous, par action, parole, ou pensée,

31. Le péché mauvais que j'ai commis, ô mes divins Conducteurs, moi pécheur impur, et souillé de toutes ces fautes, je vous le confesse.

32. Comment échapperais-je à ce péché, ô mes divins Conducteurs ? Mon épouvante n'a pas de repos. Mes péchés accumulés ne sont pas détruits ! Puissé-je encore ne pas mourir.

33. Comment échapper à ce péché ? Venez vite à mon secours de peur que la mort ne me prenne, rapide, quand mes péchés m'accablent encore.

34. Elle n'examine pas ce qu'on a fait et ce qu'on n'a pas fait, cette mort qui détruit la confiance : ni l'homme sain, ni le malade ne peuvent s'y fier ; c'est une foudre terrible et soudaine.

35. Parce qu'une chose était agréable ou désagréable, j'ai souvent commis le péché. Et je ne pensais pas à ceci : qu'il me faut partir et tout abandonner.

36. Les personnes désagréables n'existeront plus pour moi, ni la personne aimée ! moi-même, je n'existerai plus et plus rien n'existera.

37. Ce que les sens perçoivent aujourd'hui sera seulement un

souvenir, et comme l'objet perçu dans le sommeil, tout, étant passé, sera désormais invisible.

38. Tandis que je suis ici-bas, elles sont passées, nombreuses, les personnes, objets de mon amour ou de ma haine, mais le péché commis à cause d'elles, il demeure terrible devant moi.

39. Je n'ai pas prévu que j'allais en arriver là ; et par folie, par complaisance ou par haine, j'ai souvent commis le péché.

40. Nuit et jour, constamment, le trésor de la vie s'épuise. Il n'y a pas de gain qui puisse réparer cette perte, je mourrai donc certainement.

41. Que je repose sur mon lit, ou que je sois debout au milieu de mes parents, c'est seul que je supporterai la douleur qui brise d'abord les parties vitales.

42. Saisi par les messagers de Yama, où trouverais-je un parent, où trouverais-je un ami ? En cette heure-là, seule, la sainteté est protection et je ne l'ai pas pratiquée.

43. Par attachement à cette vie qui passe, ignorant du péril suprême, je me suis, ô mes Protecteurs, dans ma folie, préparé bien des souffrances.

44. Aujourd'hui, conduit à la mort qui brise les membres, il se dessèche altéré, le regard abattu. Le monde est comme changé devant ses yeux.

45. Que sera-ce à l'heure où se présentent, effroyables, les messagers de Yama ? Dévoré par la fièvre et l'épouvante horrible, couvert d'excréments et d'ordure,

46. Avec des regards apeurés aux quatre coins du ciel, il cherche un refuge. Quel Être bon me prendra sous sa protection contre ce danger terrible ?

47. Les régions du ciel sont vides et sans secours, je retombe en mon égarement. Que faire en cette situation pleine d'effroi ?

48. Mais dès aujourd'hui, je prends refuge dans les très puissants Protecteurs du monde, dans les Jinas destructeurs de toute crainte, qui s'appliquent à sauver les hommes,

49. Dans la Bonne Loi qu'ils ont apprise, et qui détruit les frayeurs du tourbillon des existences : je prends refuge de tout mon cœur dans la troupe des Bodhisattvas.

50. Tremblant de frayeur, je me donne moi-même à Samantabhadra ; je me donne à Manjugosha, moi-même et tout entier.

51. Je m'adresse au Protecteur Avalokita le compatissant ; dans ma frayeur, je pousse un cri de détresse, qu'il me protège, moi qui suis pécheur !

52. J'invoque de tout mon cœur le noble Akâçagarbha et Xitigarbha, je cherche un refuge, j'invoque tous ceux qui sont grandement miséricordieux.

53. Je rends hommage au Porteur de Foudre ; devant lui les méchants, les messagers de Yama se dispersent d'abord épouvantés, aux quatre points cardinaux.

54. J'ai violé votre parole, mais aujourd'hui je vois le danger et j'ai peur : Je prends refuge en vous, ne tardez pas et détruisez ma frayeur.

55. Quand on redoute une maladie même légère, méprise-t-on l'avis du médecin ?... Moins encore, si l'on est dévoré par les quatre cent quatre maladies ?

56. Une seule maladie peut emporter tous les hommes du Jambudvîpa ; ils périssent, ceux qui nulle part ne trouvent un remède.

57. Et moi, je méprise l'avis du Médecin qui sait toute chose et qui guérit toute blessure ! Malheur à moi, car ma folie est extrême.

58. Je ne vais pas au bord des autres précipices sans une extrême attention. Or, le précipice de l'existence est profond de mille Yojanas, long d'un temps infini.

59. La mort n'est pas pour aujourd'hui ; mais il ne me sied pas d'être en repos ; car elle approche fatalement, l'heure à laquelle je mourrai.

60. Qui me donnera la sécurité et par quel moyen m'échapper ? Je mourrai certainement ; comment mon âme serait-elle heureuse ?

61. De toutes les sensations disparues, que m'est-il resté ? Rien. Mais, en m'absorbant en ces sensations, j'ai violé la loi des Gourous.

62. J'abandonne ce monde des vivants, mes parents et mes

amis ; tout seul je m'en irai. A quoi bon les amours et les haines ?

63. Je dois avoir sans cesse, nuit et jour, cette pensée en mon esprit : « Du mal procède nécessairement la souffrance : « Comment faire pour échapper ? »

64. Le péché quel qu'il soit, accumulé par ma sottise et mon erreur, les fautes commises par moi-même, enseignées à autrui,

65. Toutes ces fautes je les confesse en me plaçant en la présence de mes Protecteurs. Je me prosterne et me prosterne devant eux, faisant l'a*n*jali, craignant la souffrance.

66. O mes Conducteurs ! pardonnez-moi ce péché puisqu'il a été confessé. Ce péché mauvais, ô mes Protecteurs, je ne le commettrai plus désormais.

C'est le deuxième chapitre du Bodhicaryāvatāra : La confession des Péchés.

1. Le Bien fait par tous les Etres calme les douleurs de l'Enfer. Je m'en réjouis en pleine joie. Que les malheureux soient heureux !

2. Pour les créatures, je me réjouis de leur délivrance des malheurs du Sansāra. Pour les Sauveurs, je me réjouis de leur qualité de Bouddha et de Bodhisattva.

3. Pour les Maîtres, je me réjouis qu'ils possèdent ces océans producteurs de bonne Pensée, qui donnent le bonheur à tous les Êtres et qui contiennent le salut.

Approbation du Bien.

4. Je supplie, faisant l'a*n*jali, les parfaits Bouddhas de toutes les régions : qu'ils allument la lampe de la Loi pour les insensés qui vont au précipice du malheur.

Prière.

5. Je supplie, faisant l'a*n*jali, les Jinas qui désirent le Nirvāna : puissent-ils demeurer encore pendant des Ages nombreux, de peur que le monde soit aveuglé.

Supplication.

6. Par la vertu des bonnes œuvres que j'ai faites, puissé-je obtenir d'être pour toute Créature l'apaiseur de toutes les souffrances !

7. Je suis le remède des malades, je veux être le médecin. Je veux être leur serviteur jusqu'à la guérison du mal.

8. J'éteindrai par des pluies de nourriture et de boisson la faim douloureuse et la soif. Pendant les jours de famine je serai moi-même boisson et nourriture.

9. Pour les créatures qui sont pauvres, que je sois un trésor inépuisable ! Je veux être là pour les servir et les aider en toute chose.

10. Les jouissances personnelles, toutes les joies du passé, du présent, et de l'avenir, je les abandonne sans regarder en arrière, pour l'accomplissement du bonheur de toute Créature.

11. Le Nirvāna c'est l'abandon de toutes choses et mon âme cherche le Nirvāna : S'il me faut tout abandonner, mieux vaut tout donner aux Créatures.

12. C'est ainsi qu'elle est rendue par moi bienheureuse, cette âme de tous les vivants : Ils peuvent sans relâche me frapper, m'outrager, me couvrir d'ordures.

13. Ils peuvent se jouer avec mon corps, en faire une risée et une moquerie. Je leur ai moi-même abandonné mon corps et tout cela m'est égal.

14. Quelque action qu'ils me fassent faire pour leur apporter le bonheur, puisse aucun d'eux ne manquer sa destinée en ayant recours à moi !

15. Que leur âme soit irritée ou reconnaissante de mon secours, que m'importe ? Je veux être toujours la cause de leurs souhaits réalisés.

16. Quelques uns m'accuseront faussement, d'autres me feront mal ou se moqueront de moi : que tous participent à la Bodhi !

17. Je veux être le Protecteur de ceux qui n'ont pas de protecteur ; le chef de caravane des voyageurs ; pour ceux qui désirent l'autre rive, le bateau, le pont, la marche du musoir.

18. Pour toute Créature, je veux être la lampe de ceux qui désirent une lampe, le lit de ceux qui désirent un lit, l'esclave de tous ceux qui désirent un esclave.

19. Je veux être pour les Créatures la pierre magique, la cruche miraculeuse, la grande herbe de la science surnaturelle, l'arbre aux souhaits, la vache d'abondance !

20. Les éléments, à commencer par la terre, sont la jouissance continuelle des êtres innombrables, habitant dans les régions de l'espace tout entier.

21. Ainsi puissé-je, tant que tous les Êtres ne sont pas heureux, fournir la subsistance à tout principe de vie qui vient de l'akâça.

22. De même que les anciens Sugatas ont acquis la pensée de la Bodhi, de même qu'ils ont successivement pratiqué la loi des Bodhisattvas,

23. De même, pour le salut du monde, je développe en moi la pensée de la Bodhi ; de même j'enseignerai dans l'ordre les commandements.

24. Quand le sage obtient ainsi la faveur de posséder la pensée de la Bodhi, il doit, quand on lui parle, exalter et glorifier en ces termes la Bonne Pensée :

25. Aujourd'hui ma naissance est vraiment féconde et je possède utilement l'état d'existence humaine. Aujourd'hui je suis né dans la famille de Bouddha : Je suis maintenant fils de Bouddha.

26. Et maintenant, je dois vivre en suivant la loi de ma famille, pour qu'il n'y ait pas de souillure dans cette famille immaculée.

27. Comment un aveugle peut-il trouver une perle dans un tas d'ordure, sinon par miracle ? c'est ainsi que la pensée de la Bodhi se produit en moi.

28. Elle est née cette Pensée, élixir qui détruit la mort des Créatures, apaisement de la pauvreté du monde, trésor inépuisable.

29. C'est le remède excellent qui guérit la maladie des hommes ; c'est l'arbre qui repose les créatures, fatiguées d'errer dans les chemins de la vie.

30. C'est le pont commun à tous les voyageurs pour traverser la destinée mauvaise. Voilà que se lève pour apaiser la fatigue et la chaleur, la lune de la Bonne Pensée !

31. C'est le grand soleil qui chasse les ténèbres de l'ignorance humaine, c'est le beurre merveilleux baratté du lait de la Bonne Loi.

32. Pour la caravane des hommes, affamés de Bonheur et de jouissance, qui marchent dans les chemins de la vie, voici la demeure bienheureuse. Tous, sans exception, y sont rassasiés.

33. Aujourd'hui, j'ai invité les hommes à devenir des Sugatas, à devenir heureux : que tous, Suras et Asuras, se réjouissent en présence de tous les Bouddhas (1).

C'est le troisième chapitre du Bodhicaryāvatāra : acquisition de la Pensée de la Bodhi.

1. Quand il a fortement pris possession de la Pensée de la Bodhi, le fils du Jina doit s'efforcer, infatigable, de ne pas violer les commandements.

2. L'action entreprise tout à coup et sans convenable examen, eût-on promis de la faire, cette promesse ne lie pas.

3. Mais l'action examinée par les Bouddhas, par leurs fils très intelligents et par moi-même autant que j'ai pu, pourquoi tarder à l'accomplir ?

4. Si je promets de la faire et ne la fais pas en réalité, je leur manque à tous de parole ; quel salut pourrais-je obtenir ?

5. Penser à donner une chose, même sans le dire ; ne pas la donner : l'homme qui fait cela devient un Fantôme, soyez en sûr, quelle que soit la chose en question.

6. Quelle sera donc ma destinée, si je promets à haute voix et de toutes mes forces le Bonheur excellent, et si je trompe toutes les Créatures ?

7. Il voit, celui qui sait tout, cette route incompréhensible de l'œuvre : même si l'on renonce à la pensée de la Bodhi, il accomplit le salut des hommes.

(1) Tāyin. Comparez Burnouf Introduction. Kern Lotus. Sénart Mahāvastu.

8. Aussi, toute chute d'un Bodhisattva est chose grave ! Par sa chute, il fait périr le salut de toute Créature.

9. Celui qui met obstacle à la sainteté d'un Bodhisattva, fut-ce un instant, il n'y a pas de terme à son malheur, car il a détruit le salut des Créatures.

10. Celui qui perd le salut d'une seule Créature sera perdu, et celui qui perd tous les vivants, habitant l'espace tout entier, quel sera son sort ?

11. Ballotté dans les existences renouvelées, par la force de ses péchés et la force de la Pensée de la Bodhi, il tarde longtemps à aborder la terre ferme.

12. Par conséquent, je dois en homme d'honneur agir comme je l'ai promis ; si je ne travaille pas aujourd'hui, j'ai beau être sur la terre, je n'y suis pas.

13. Innombrables sont venus les Bouddhas cherchant à sauver toute Créature : et par ma propre faute, ils n'ont pas pu m'aborder et me guérir.

14. Mais, si maintenant encore je suis mauvais comme je l'ai été tant de fois, je veux être brisé, déchiré, voué à la mort, aux maladies et à la destinée mauvaise !

15. Quand obtiendrai-je la naissance d'un Tathāgata, la foi, l'état d'existence humaine, l'aptitude à pratiquer le bien, si difficile à obtenir,

16. Et ce jour de santé qui sera sans obstacle pour les Fidèles ? — La vie dément ses promesses sur le champ, le corps n'est qu'un objet emprunté.

17. Certes, en me conduisant comme je me conduis, je n'obtiendrai pas une seconde fois l'état d'existence humaine ; or, si cette condition privilégiée n'est pas obtenue, c'est le péché, comment serait-ce le bien ?

18. Maintenant, capable de vertu, je ne pratique pas la vertu ; que ferais-je alors, affolé par les douleurs de l'enfer ?

19. Je n'ai pas fait le bien et j'ai accumulé le péché : Pour moi, pendant des centaines et des millions de périodes, le nom même du Salut n'existe plus.

20. Car Bhagavat le dit : il est difficile d'obtenir cet état

d'existence humaine : aussi difficile est de saisir le cou d'une tortue dans le creux du grand Océan.

21. Pour le péché d'un instant, l'homme souffre une période tout entière dans les tourments de l'Avîci : Peut-on parler de salut quand le péché s'est accumulé pendant des âges infinis ?

22. Et ne croyez pas qu'après ces souffrances l'homme obtienne le salut : car au milieu des tourments, il engendre un nouveau péché.

23. Il n'y a pas hallucination ou folie plus grande : posséder un pareil moment et ne pas pratiquer le bien.

24. Si, malgré ces bonnes pensées, je retombe dans ma folie, des pleurs plus longs et plus amers me sont réservés, quand les messagers de Yama m'entraîneront.

25. Longuement il brûlera mon corps, le feu intolérable de l'enfer : et la flamme du remords brûlera longuement cette pensée qui n'a pas observé les commandements.

26. Par je ne sais quel miracle, j'aborde cette terre du salut dont l'abord est si difficile ; et de nouveau, en pleine conscience, je me laisse reconduire dans les Enfers.

27. Je n'ai donc pas de raison ? et comme affolé par des incantations, je ne comprends pas les causes de ma folie ; je ne sais pas qui demeure en moi-même :

28. Ils n'ont ni mains, ni pieds, ces ennemis qui sont la haine, la concupiscence et les autres vices, ce ne sont ni des Héros, ni des Habiles. Comment m'ont-ils fait leur esclave ?

29. C'est qu'ils sont installés dans mon esprit, placés admirablement pour me frapper : et je reste sans colère. Honte à moi de supporter d'être chassé de moi-même !

30. Tous les Dieux avec les hommes coalisés contre moi seraient incapables d'accumuler le brasier qui brûle dans l'Avîci.

31. Et dans ce feu où le mont Mérou lui-même serait consumé jusqu'aux cendres, mes puissants ennemis, les passions, me jettent en un instant.

32. Mes autres ennemis peuvent vivre longtemps : ce n'est rien auprès de la vie éternelle et très longue de mes ennemis les passions.

33. Toute Créature, si elle est traitée avec bienveillance, s'applique à nous être utile : mais les passions, quand on les ménage, travaillent plus facilement à nous faire du mal.

34. Tant que ces ennemis, à la haine longue et tenace, cause unique de malheurs sans nombre, demeureront dans mon cœur, comment pourrais-je goûter les joies de ce monde tourbillonnant ?

35. Les gardiens des voyageurs de l'existence, exécuteurs des hautes œuvres dans tous les enfers, habitent la maison de ma pensée, la cage de mes désirs : Est-il pour moi bonheur possible ?

36. Aussi, je n'abandonne pas le timon de ma pensée, tant que ces ennemis n'ont pas été tués devant mes yeux. Les hommes, orgueilleux, attachent leur colère à celui qui les offense, même en peu de chose, et ne prennent pas de repos, sans l'avoir tué.

37. Ardents à tuer, au front de la bataille, des Créatures malheureuses qui se lamentent déjà d'être condamnées à mort par la nature, les hommes, malgré les javelots et les flèches innombrables dont ils sont blessés, ne détournent pas la tête, avant d'avoir achevé la besogne.

38. Et moi, quand je me prépare à exterminer des ennemis naturels, qui sont la perpétuelle cause de tous mes malheurs, pourquoi ce trouble et cet affaissement qui peut me coûter tant de souffrance ?

39. Les hommes montrent sur leur corps comme un ornement les blessures inutilement reçues à l'ennemi : or je travaille à l'accomplissement d'un bien immense ; comment des souffrances pourraient-elles m'arrêter ?

40. Préoccupés seulement d'assurer leur subsistance, les pêcheurs, les Caṇḍalas et les laboureurs supportent le froid, le chaud, toutes les souffrances.... Et moi, pour le salut du monde, je ne peux pas en faire autant ?

41. Je m'engage à détruire la douleur, à délivrer le monde entier jusqu'aux bornes du ciel, jusqu'aux dix points cardinaux ; et moi-même, je n'ai pas su me délivrer des passions.

42. Je parlais alors comme un insensé et j'ignorais ma propre mesure : Je vais donc travailler sans relache à tuer mes passions.

43. Je saisirai mon ennemi et m'attachant à lui avec toute ma haine, je lutterai : — qu'elle me soit épargnée cette douleur affreuse qui suit les coups des passions !

44. Peu m'importe le reste : que mes entrailles périssent, ou que ma tête soit fracassée, mais que jamais les ennemis mes passions ne me réduisent sous le joug.

45. Un ennemi qu'on expulse peut se retirer dans un autre lieu : il reprend des forces et revient à l'attaque : mais il n'en est pas de même de l'ennemi qu'on appelle la passion.

46. Cet ennemi qui demeure dans ma pensée, une fois chassé, où peut-il aller, où peut-il se tenir pour travailler encore à ma perte ?.... Je ne suis pas seul avec ma lente intelligence à me mettre en guerre contre les passions... Le regard de la sagesse suffit à les soumettre.

47. Les passions ne sont pas dans les objets sensibles, ni dans la troupe des sens, ni entre les deux, ni nulle part ailleurs : Où pourraient-elles se tenir pour baratter encore tout cet univers ? Ce n'est donc qu'illusion : que ton cœur cesse de trembler : applique-toi à la science. Pourquoi cette folie de se torturer soi-même dans les enfers ?

48. Je prends cette ferme résolution. Je ferai tous mes efforts pour pratiquer exactement la Loi : Comment le malade aurait-il la santé en méprisant l'avis du médecin ?

C'est le quatrième chapitre du Bodhicaryāvatāra : Pratique assidue de la penser de la Bodhi.

1. Or, j'ai composé l'Introduction à la pratique de la Bodhi : Par le mérite de cette œuvre puisse toute humanité s'embellir de la pratique de la Bodhi.

2. Tous ceux qui, dans tous les mondes, souffrent d'un mal de l'esprit et du corps, puissent-ils obtenir par mes mérites des océans de Bonheur et de délices.

3. Puisse, jusqu'à la fin du tourbillon des existences, à jamais leur Bonheur être sans disgrâce ; puissent continuellement les Créatures jouir du Bonheur des Bodhisattvas.

4. Puissent les Créatures, dans tous les enfers de tous les mondes, jouir de toutes les joies du bienheureux Paradis.

5. Que celles qui souffrent du froid soient réchauffées, et rafraichies celles qui souffrent de la chaleur, par les pluies abondantes de ces grands nuages qui sont les Bodhisattvas.

6. Que pour eux la foret aux feuilles-épées ait les charmes de la foret Paradisiaque ; que les arbres épineux deviennent les arbres bienfaisants.

7. Que les profondeurs des enfers retentissent délicieusement du concert charmant des kâdambas, des flamands, des perroquets, des grues, des cygnes ; qu'ils soient enchanteurs avec leurs sources parfumées par les lotus luxuriants.

8. Que l'amoncellement des charbons enflammés devienne un amoncellement de perles, la terre brûlante un plancher de cristal ! Que les montagnes du Sa*m*ghâta deviennent des palais adorables, habités par les Bouddhas.

9. Que cette pluie de charbons, de pierres brûlantes et d'épées soit désormais changée en une pluie de fleurs ; Ils se battent entre eux avec des épées : que ce soit désormais une fête et une bataille de fleurs.

10. Toute chair est tombée de leur squelette et leurs os ont la teinte du jasmin. Ils sont plongés dans la rivière Vaitaraṇî semblable à la flamme : Puissent-ils, par la force de mes mérites, obtenir une essence divine, et se réjouir avec les femmes célestes dans les flots de la Mandâkinî.

11. Terrifiés, les bourreaux de Yama, les corneilles et les terribles vautours verront soudain dans les enfers les ténèbres disparaître : « Qui produit cette douce lumière, cause de Bon» heur et d'allégresse ? » Parlant ainsi ils regardent vers le ciel : ils contempleront le splendide Vajrapâṇi : en même temps, par le transport de la joie, leur destinée mauvaise s'évanouit.

12. Il tombe une pluie de Lotus mêlée de parfums et de boissons. « Bénédiction ! » elle apaise le feu des enfers. « Quel est

ce miracle ? » Les Créatures infernales se réjouiront en pleine joie, quand apparaîtra celui dont la main porte un Lotus.

13. Venez, venez vite ! soyez sans terreur, ô mes frères, nous sommes rendus à la vie ! Il est à nous ce jeune homme inconnu, habillé d'écorce, qui fait peur aux flammes. Par sa vertu miraculeuse, toute misère a été détruite. Les sources de joie se sont ouvertes, car elle est née, miséricordieuse, la pensée de Bodhi parfaite, mère de sécurité pour tous les hommes.

14. Puissiez-vous le voir ce jeune homme ! Les Suras par centaines honorent avec leur tête le Lotus de ses pieds : ses yeux sont humides de miséricorde, sur sa tête tombent en pluie abondante d'innombrables fleurs ; des milliers de femmes célestes font retentir à pleine bouche ses louanges : Tel est Manjughosha. Puissent ainsi l'apercevoir, sur la ravissante terrase, les Créatures infernales, et pousser des cris de joie.

15. Puissent, par la vertu de mes mérites, les créatures infernales contempler les nuages qui sont les Bodhisattvas manifestés, Samantabhadra et ses compagnons, nuages qui pleuvent par une brise propice, parfumée et rafraîchissante.

16. Puissent s'apaiser les souffrances terribles et les épouvantes des Créatures infernales. Que tous ceux qui demeurent dans les destinées mauvaises soient délivrés des mauvaises destinées.

17. Que les animaux soient délivrés de la frayeur de se manger les uns les autres ; que les Fantômes soient heureux, comme aussi les hommes de l'Uttarakuru.

18. Que les Morts soient rassasiés, baignés, et continuellement rafraichis par les sources de lait qui s'échappent des mains du noble Avalokiteçvara.

19. Puissent les aveugles recouvrer la vue ! Puissent les sourds recouvrer l'ouïe ; que les femmes enceintes soient délivrées sans douleur, comme la divine Mâyâ.

20. Vêtement, nourriture, boisson, et le sandal qui parfume la peau, que tout désir soit réalisé, et que le Salut s'accomplisse.

21. Que les Effrayés obtiennent la sécurité et ceux qui sont tristes la joie. Que ceux qui tremblent soient sans frayeur et pleins de vaillance.

22. Je demande la santé pour les malades, la liberté parfaite pour les captifs, la force pour les faibles. Que les hommes s'aiment les uns les autres !

23. Que toute région soit propice à tous ceux qui sont en route ; et qu'heureusement soit accompli le but du voyage.

24. Ceux qui s'en vont en bâteau ou en char, que leurs désirs soient réalisés. Puissent-ils arriver heureusement dans leur famille et se réjouir avec leurs parents.

25. Ceux qui ont perdu la bonne route dans la forêt, puissent-ils rencontrer la caravane : qu'ils marchent sans fatigue, sans redouter le danger, tigre ou voleur.

26. Ceux qui sont endormis, ennivrés ou négligents dans les passages difficiles de la maladie ou de la forêt, ceux qui sont sans soutien, les enfants et les vieillards, puissent les Dieux les prendre sous leur garde.

27. Corrigés de toute imperfection, revêtus de foi, de science et de compassion, sereins d'esprit, embellis par la moralité, puissent-ils toujours se souvenir de leur naissance.

28. Qu'ils deviennent d'inépuisables trésors comme est la céleste mine des pierreries ; sans hésitation, sans efforts qu'ils aient une conduite indépendante.

29. Puissent les Créatures sans vigueur posséder une grande vigueur. Puissent les Pénitents sans beauté être revêtus de la beauté.

30. Puissent, dans ce monde, toutes les femmes obtenir la virilité. Puissent les créatures viles posséder un état d'existence noble et leur orgueil disparaître.

31. Par cette bonne action que j'ai faite, puisse toute Créature sans exception cesser de commettre le péché, et pratiquer toujours le bien.

32. Sans jamais abandonner la Pensée de la Bodhi, adonnés à la pratique de la Bodhi, reçus dans la grâce des Bouddhas, dépouillés des œuvres de mort,

33. Puissent tous les Êtres vivre une vie infinie : qu'ils vivent perpétuellement dans le Bonheur, et que le nom même de la mort périsse.

34. Que toutes les régions du monde se fassent charmantes avec leurs parcs aux arbres merveilleux, habités par les Bouddhas sans nombre et les fils des Bouddhas, retentissant du son délicieux de la Loi.

35. Que, par toute la terre, le sol soit débarassé des graviers et des obstacles. Que la terre soit unie, semblable à la paume de la main, douce, et comme faite de cristal.

36. Puissent les Maṇḍalas de la grande assemblée des Bodhisattvas descendre de toute part et orner la terre de leur beauté.

37. Que les oiseaux, que tous les arbres, et le ciel lui-même fassent résonner continuellement pour toute créature le son de la loi.

38. Que toutes les Créatures obtiennent continuellement société avec les Bouddhas et les fils de Bouddha, et qu'elles honorent par d'infinis nuages d'adoration le Gourou du monde.

39. Que le Dieu pleuve à l'heure voulue et fasse pousser la moisson ; que le monde soit prospère, et que le roi règne suivant la justice.

40. Que les remèdes soient efficaces ; que les vœux soient accomplis de ceux qui prient ; — Que les Dâkinis, les Raxasas et tous les malfaisants soient envahis par la pitié.

41. Qu'on ne puisse plus rencontrer un malheureux, un pécheur ou un malade, un épouvanté ou un méprisé. Qu'aucune créature ne soit mal disposée dans son âme.

42. Que les monastères se livrent avec ivresse à la lecture et à la méditation sainte ; qu'ils soient prospères ; que toute chose soit abondante dans l'Eglise ; que l'œuvre de l'Eglise s'accomplisse.

43. Que les Bhixus vivent dans la retraite, et mettent leur désir dans les commandements ; qu'ils méditent sans penser à l'œuvre et dépouillés de toute distraction.

44. Que les Bhixuṇis reçoivent l'aumône ; qu'elles vivent facilement et dans la concorde ; que tous les Religieux pratiquent exactement la moralité parfaite.

45. Que les Mauvais soient bouleversés et trouvent leur

volupté dans la destruction de leur péché ; qu'ils obtiennent la bonne destinée et restent fidèles à leurs vœux.

46. Que les Savants soient respectés, et qu'ils obtiennent les aumônes dont ils doivent vivre ; qu'ils aient une postérité honorable et que leur gloire soit répandue dans toutes les régions.

47. Préservées des souffrances de l'Enfer et de la pratique de l'action mauvaise, revêtues d'un corps divin, puissent les Créatures participer à l'état de Bouddha.

48. Que tous les parfaits Bouddhas soient sans cesse honorés par toute Créature ; qu'ils soient universellement bienheureux du Bonheur incompréhensible des Bouddhas.

49. Qu'ils soient accomplis les désirs formés par les Bodhisattvas pour le bien du monde ; que les pensées de ces divins protecteurs se réalisent pour les créatures.

50. Bienheureux soient les Pratyékabuddhas et les Çrâvakas, perpétuellement adorés avec un profond respect par les Dieux, les Asuras et les hommes.

51. Puissé-je marcher vers l'état où l'on se souvient des naissances passées, et toujours y demeurer tant que la terre n'est pas réjouie par la grâce accueillante de Manjugosha.

52. Par le mérite que j'ai à passer ainsi ma vie, plein de constance, puissé-je obtenir dans toutes mes naissances tout ce qu'il faut pour demeurer dans la solitude.

53. Lorsque j'aurai le désir de voir ou de demander quelque chose, puissé-je chaque fois regarder mon protecteur, mon noble protecteur Manjughosha.

54. Manjucrī a pour mission d'accomplir le salut de tous les êtres vivant dans les limites du ciel et des dix points cardinaux : que telle aussi soit ma tâche.

55. Tant que l'espace subsistera, tant que subsistera le monde, puissé-je aussi longtemps subsister et travailler à la destruction des douleurs du monde.

56. Que toutes les douleurs du monde soit toutes réunies dans ma personne, et que les Créatures soient bienheureuses par les mérites innombrables des Bodhisattvas.

57. Unique remède des malheurs du monde, mine bienheu-

reuse de toute félicité, que la Loi demeure longtemps ici-bas, mère d'honneurs et de richesse.

58. Je rends hommage à Mañjughosha dont la grâce dirige l'âme vers le bien ; je salue cet ami spirituel. Puissiez-vous par sa grâce être heureux.

C'est le chapitre dixième du Bodhicaryâvatâra : Conclusion.

On a vu le rôle que Tārā, d'après les légendes tibétaines, joue dans la vie de Çāntidéva, un rôle de protectrice et d'amie spirituelle. Mon ami Godefroy de Blonay, le jeune et savant sanscritiste, étudie l'histoire du culte de Tārā et ses différentes manifestations, notamment dans la littérature des Stotras ou hymnes de louange. Cette divinité du Bouddhisme postérieur développe une tendance féminine et sentimentale digne d'un attentif examen. L'étude d'une civilisation dans ses périodes historiques est plus à l'ordre du jour que les reconstructions arbitraires sur les origines.

M. de Blonay me communique d'après le mss. de la société asiatique Sragdharā stotra, deux stances qui ont avec les strophes de Çântidéva un air de famille frappant. La sincérité du croyant n'exclut pas la préoccupation littéraire de l'artiste.

2 — « Dans la voie des créatures, certainement, ô Tārā ! ta compassion se développe sans distinction : tu les embrasses toutes et je suis bien sûr d'en être ; ta puissance sans seconde est le soleil de la nuit de mes péchés. Je suis un misérable, moi aussi, et le péché que j'ai commis me brûle, malheur à moi !

5 — Une mère même se fatigue, lorsque son fils pleure nombre de fois pour avoir du lait ; un père aussi s'irrite lorsque son fils demande chaque jour des choses qui ne sont pas — mais Toi, branche de l'arbre aux souhaits, désir des trois mondes, tu donnes à tous ceux qui te prient, et tu ne varies jamais.

LES ORDRES MONASTIQUES DE L'ISLAMISME.

Il nous serait aussi impossible de donner tout le rituel de chaque ordre en particulier qu'il serait fatigant pour le lecteur de parcourir toutes les doctrines des derviches. Nous ne parlerons que des choses les plus remarquables. Toute la dévotion des moines de l'Islam consiste en œuvres extérieures dont les unes sont communes à tous les ordres, comme les prières, les jeûnes, les ablutions, que l'Islamisme prescrit du reste à tous ses adhérents et auxquelles les moines ont donné une forme particulière et dont ils ont augmenté le nombre ; d'autres exercices sont propres à l'un ou à l'autre ordre, comme les danses sacrées dont nous avons déjà fait mention et que nous allons décrire plus loin. Il y a même plusieurs ordres qui professent des doctrines tout-à-fait étrangères à l'Islam, comme p. ex. les Mevlévis qui ont adopté une théologie et philosophie mystique nommées *Soufiyisme* laquelle, en réalité, n'est qu'une forme de panthéisme. Les moines de l'Islam n'ont pas même hésité, malgré tout le respect qu'ils professent pour le livre saint, le Kôran, à adopter la musique et les danses, choses sévèrement défendues par le prophète ; car plusieurs fondateurs d'ordre ont crû que ces exercices interprêtés dans un sens mystique, seraient une forme de dévotion agréable aux yeux de Dieu.

Djélalo'd-din Mevlana, fondateur des Mevlévis était lui-même musicien et poète. Dans de beaux vers il a décrit l'interprétation mystique du *nêi* ou flûte. Je n'ai jamais lu une traduction en vers français de ce morceau de poésie ; mais comme il donne une idée très juste de la poésie des derviches turcs et persans, de ce mélange singulier et audacieux d'imaginations luxuriantes et de sentiments ascétiques, nous donnerons ici la traduction

en prose de quelques strophes, en nous référant à celle en vers de Sir W. Jones qui du reste est admirablement bien réussie.

Ecoute comment ce roseau en ses accents d'une douce tristesse,
Pleure le bonheur passé et la douleur présente !
Comme moi arrachés prématurément aux rives de la patrie,
Se lamentent les jeunes gens gazouillant d'amour et les vierges aux doux yeux.

Oh ! que le cœur délivré par une fatale absence,
Sente ce que je chante et saigne quand je pleure.
Celui qui erre exilé loin du rivage natal,
Soupire après le retour et mumure contre toute heure de retard.

Mes notes passant du grave au gai,
Ont réglé le jour naissant et sa fin ;
L'un et l'autre réclamaient leur part de mes tendres affections,
Mais aucun ne devait pénétrer les secrets de mon cœur.
. . . .

Ces accents s'élevaient doucement comme l'haleine de cet instrument,
Ils s'élevaient en souffle, oh non, c'est une flamme vivifiante
C'est l'amour (1) qui remplit le roseau de sa divine chaleur
C'est l'amour qui brille comme étincelle dans le vin généreux.
. . . .

Salut, amour céleste ! vraie source des biens éternels !
Ton baume repose mes forces, ton art me soutient
Oh toi plus savant que Galenus, plus sage que Platon
Mon guide ! ma loi ! ma joie suprême, leve-toi !

L'amour réchauffe ce froid argile de son feu mystique
Et les monts dansent en cadence avec les jeunes désirs.
Béni est en son âme celui qui nage dans la mer de cet amour.
Longue est la vie soutenue par cet aliment d'en haut.
La perfection peut-elle subsister avec des formes imparfaites ?
Finis ici mon chant ! et toi, monde si vain, adieu !

Quant au style et aux idées, nous n'avons rien d'analogue en Europe. Malheureusement les poëtes soufis sont trop peu connus par le public lettré, et il faut le dire aussi, ils sont trop souvent difficiles à comprendre.

Puisque nous parlons des Mevlévis, disons un mot de leurs danses sacrées qui sont des plus curieuses et qui diffèrent de celles des autres ordres dont nous nous occuperons plus bas. Le

(1) L'amour divin dont l'amour terrestre, selon les Sufis, n est qu'une forme imparfaite.

lieu où ces singulières pratiques religieuses sont exécutées, est une grande salle octogone, entourée de deux galeries dont la supérieure est destinée aux musiciens, l'inférieure réservée aux spectateurs d'une des plus étranges cérémonies que le sentiment religieux ait pu concevoir. La salle est ornée de tableaux remplis d'inscriptions arabes, de vers du Kôran et autres.

Quand l'heure de la cérémonie est arrivée, le supérieur entre le premier et va à sa place ordinaire ; il est suivi de ses religieux qui arrivent un à un, saluent le supérieur et prennent place le long des murs où ils sont assis sur des peaux de moutons. Quand tous sont arrivés — il en faut au moins neuf — ils restent silencieux, les yeux fermés et comme absorbés en méditation pendant presqu'une heure entière. Tout-à-coup le supérieur invite ses frères à réciter le premier chapitre du Kôran : « en l'honneur de Dieu, de ses prophètes, particulièrement des saints, des femmes de Mahomet, de ses disciples, de ses descendants, des martyrs, des Kalifs, du fondateur de l'ordre, etc. » Pendant que le supérieur récite cette prière, les derviches frappent des mains contre le plancher de la galerie qu'ils font semblant de baiser de temps à autre. La prière terminée, le chant accompagné d'instruments de musique commence et se poursuit pendant quelque temps.

Cette première cérémonie terminée, le supérieur d'abord et ensuite les autres derviches se lèvent, et, tout en suivant le supérieur, ils font gravement et à pas lents, trois fois le tour de la salle. Quand ils passent devant le tableau suspendu au-dessus de la place du cheiq, où est inscrit le nom du fondateur, ils font une profonde inclination. Ce triple tour étant fait, le supérieur revient à sa place, les autres derviches se dépouillent de leurs manteaux pour mettre une espèce de jupe de laine qui gêne moins pendant la danse. Puis chacun, après avoir salué le supérieur, commence à se mouvoir en rond. Ils tournent comme autour d'un axe, sans rien toucher ni le mur ni leurs compagnons tournants, restant toujours à la même distance l'un de l'autre, augmentant toujours la rapidité de leurs évolutions. Ainsi ils font insensiblement le tour de la salle, les mains

à la hauteur des épaules et les yeux fermés. A mesure que s'accroît la rapidité de leurs mouvements, ils élèvent leurs mains de plus en plus, et finissent par étendre les bras horizontalement dans toute leur longueur et toujours sans toucher ni leurs voisins ni la muraille. Ces évolutions continuent pendant deux heures, mais sont interrompues de deux petites pauses, pendant lesquelles le supérieur chante une prière. Cette danse ainsi réitérée trois fois de suite, est accompagnée de tout l'orchestre et ne manque ni d'ordre ni de gravité.

Vers la fin de la danse le supérieur y prend part aussi, et toute la cérémonie se termine par une prière pour la famille du souverain, le clergé, les membres de l'ordre et les fidèles qui sont encore de ce monde.

Nous allons encore décrire en peu de mots les danses sacrées des Roufalis, parce qu'elles embrassent presque toutes celles des autres ordres. On les divise en cinq scènes qui durent plusieurs heures.

Dans chaque couvent une grande salle construite en bois est spécialement affectée à ces exercices. Cette place est dépourvue de tout ornement ; on n'y remarque du côté de la Mekke que le *mihrab*, niche qui contient le Kôran, au-dessus de laquelle se trouve inscrit le nom du fondateur avec les versets accoutumés du Kôran.

Comme chez les Mevlévis, le cheiq entre le premier et prend place devant le mihrab. D'après l'ordre de l'ancienneté, les religieux arrivent dans la salle, saluent leur supérieur devant lequel ils se mettent à genoux pour lui baiser la main, et ensuite se rangent le long des murs en sorte que les quatre plus anciens soient assis à côté du président.

Quand tout le monde est assis, ils chantent le premier chapitre du Kôran en se balançant.

La deuxième scène commence : tout d'abord les derviches adressent une prière au prophète, après quoi ils se lèvent pour former un cercle très serré où ils s'appuient les uns contre les autres. Pendant cet exercice ils se balancent aussi, ne se soutenant que sur le pied droit tandis que le gauche exécute un

mouvement contraire à celui du corps. Durant cette scène, tous ont la figure pâle et l'œil mourant, les uns poussant des gémissements et des sanglots, d'autres criant *yâ-allâli, yâ-hou.*

Il faut croire que ces évolutions sont très fatigantes, car tous transpirent fortement.

La troisième scène qui suit, est séparée de la précédente par un intervalle de quelques minutes, rempli d'une prière que récite un des anciens. Les mouvements commencés dans la deuxième scène continuent, mais en augmentant de célérité.

Pour la quatrième scène, ils déposent leurs turbans, se placent l'un derrière l'autre, et chacun appuyant les mains sur les épaules de son collègue qui le précède, ils font le tour de la salle à pas mesurés, frappant des pieds, sautant par intervalles, criant toujours plus fort : *yâ allâli yâ hou !* Ce sont d'affreux hurlements qui remplissent la salle jusqu'à ce que enfin leurs forces soient épuisées.

Mais les plus fervents n'ont pas encore assez fait pour honorer la divinité ; ils entrent dans l'extase appelée *halet.* On fait rougir des instruments en fer que le supérieur leur distribue après les avoir portés légèrement à la bouche. Les fanatiques s'en emparent avec joie, les lèchent, les mordent, les serrent entre leurs dents, ou se percent les différentes parties du corps, et les éteignent enfin dans leurs bouches. Ils supportent la douleur et succombent même sans se plaindre. Le supérieur visite leurs plaies, souffle sur leurs blessures, y met de la salive et, en récitant des prières, il leur promet une prompte guérison.

Les sadis imitent leur fondateur en maniant les serpents qu'ils mordent et mangent tout vivants ; car, racontent-ils, un jour que Sadou'd din Djéharvi coupait du bois aux environs de Damas, il lia son fagot avec trois énormes serpents qu'il trouva en cet endroit. D'où ses disciples ont la vertu d'être invulnérables pour les serpents.

Les édhémis se nourrissent de pain d'orge, pratiquent des jeûnes austères, font de longues prières et, tout en vivant dans les déserts et les forêts, ils s'exercent à la prédication. Quand ils se jugent assez habiles ils vont prêcher dans les villes.

Les Kalendéris mènent une vie entièrement opposée à celle des édhémis ; à cette classe appartiennent des voleurs, des assassins et un tas d'autres malfaiteurs qui ont les mœurs les plus dissolues. Aussi les autres ordres ne voient-ils pas en eux des collègues. Les Kalendéris n'aiment que la joie et les plaisirs de la débauche, des cafés et des cabarets. Dans ce genre de vie ils ne font que suivre leur maxime ordinaire : aujourd'hui à vous, demain à lui ; qui sait qui en jouira ?

En général tous ces religieux n'ont de la vertu que l'extérieur et ne visent qu'à attirer sur eux les aumônes et la vénération des fidèles. Aussi sont-ils bien vus et bien accueillis parmi la population des états mahométans. Beaucoup de riches reçoivent un derviche dans leurs maisons croyant que sa présence leur porte bénédiction et bonheur. Même les généraux et chefs de troupes croyant aux impostures des derviches qui prétendent connaître la sorcellerie et le moyen d'éloigner l'influence du mauvais œil, avaient avec eux leur derviche-conseiller religieux ou Pir. Timour n'était pas même exempt de cette superstition, mais son Pir était en même temps chef-palefrenier. C'est à lui que ce grand général racontait tous ses songes pour lui demander conseil.

Cependant les poètes orientaux se moquent souvent des derviches. C'est ainsi, et nous le citerons pour conclure, que le poète Saady dit d'un derviche : « Vous portez selon votre règle un habit bien blanc, et un livre dont la couverture est fort noire ; vous avez grand soin d'ajuster vos manches : je vous conseille cependant, avant toutes choses, de retirer vos mains et vos désirs des choses de ce monde ; car, après ce que vous aurez fait, il importe peu que vos manches soient longues ou courtes. » Et ailleurs : « Ayez les vertus d'un véritable derviche, et puis, au lieu d'un bonnet de laine, prenez le feutre de tatar. » —

G. H. Schils.

UN PHILOSOPHE POÈTE

AU IVe SIÈCLE A. C.

(Suite)

3. Sottise des petits esprits qui se croient égaux aux grands.

Dans l'océan sans bornes du nord il y a un poisson nommé Koun dont la grandeur est telle qu'on ne peut savoir combien de milliers de milles il mesure.

Ce poisson se transforme et devient un oiseau dont le nom est *Pang*. Le dos de cet oiseau est tel qu'on ne peut en compter les milliers de milles. Parfois il se soulève et s'envole ; ses ailes sont alors comme des nuages couvrant le ciel. Cet oiseau, après avoir tourné dans la mer, veut passer dans l'abîme du sud qui est la mer céleste (parce que celle du nord est trop étroite).

Il frappe l'eau sur un espace de 3,000 lis ou milles ; il tourne et, s'appuyant sur un tourbillon (1), il monte à la hauteur de 9,000 lis et s'abaisse, se repose, après un mois de vol (nécessaire pour arriver dans la mer du ciel). La vapeur tourbillonnant et la poussière se chassent mutuellement sous le souffle produit par l'animal.

Un jour une caille, le voyant s'élever, rit et s'écria :

Où celui-là peut-il bien aller ? Quand je m'élève, je fais à peine quelques *jans* et je m'abats après avoir voleté entre les roseaux. C'est le terme extrême de mon vol. Mais ce monstre où va-t-il donc, comment y va-t-il ? ...

(1) Le vent le secondant par dessous,

Voilà la différence du grand et du petit.

Il en est de même d'un homme capable de gérer une magistrature inférieure, sachant établir la concorde dans un canton, y satisfaire son prince, et contribuer au gouvernement de l'État; en se considérant lui-même, il pensera comme la caille (qu'il fait autant que les grands ministres).

Le vrai sage se moque de gens pareils. Si le monde entier de son époque le louait, cela ne lui donnerait aucune émotion nouvelle ; s'il le blâmait, cela ne l'abattrait pas davantage. Il sait faire la part du dedans et du dehors ; il sait distinguer les bornes de la gloire et de la honte réelle. Il s'arrête à cela. De tels hommes en ce siècle ne sont pas nombreux.

C'est pourquoi l'on dit : L'homme parfait est sans égoïsme. L'homme spirituel est sans mérite (ne le recherche point) ; le saint ne cherche point la réputation.

4. Image de l'homme parfait.

Tchien-Wu (1) demandait à Sien-Shu : j'ai entendu de Tchie-Yu une chose extraordinaire et peu raisonnable. J'en ai été tout saisi et ce qu'il m'a dit m'a paru immense comme la voie lactée, et tout à fait éloigné de la nature humaine.

Sur le mont Miao-ku-she il y a un esprit, un saint dont la chair et la peau sont comme la glace ou la neige, délicat comme une jeune fille ; il ne mange aucun produit de la terre mais hume le vent et boit la rosée. Il monte le vent et les vapeurs comme un char, il a pour coursiers des dragons volants et va ainsi au delà des quatre mers (des bornes de ce monde). Son esprit immobile fait que rien ne se corrompt et que les moissons mûrissent.

Pour moi, je regarde cela comme de l'extravagance et n'en crois rien. Sien-Shu répondit : Soit, mais vous n'allez pas examiner un tableau avec un aveugle, vous n'allez pas entendre le son des instruments de musique avec un sourd. N'y a-t-il que le corps

(1) Ce nom et les suivants sont inconnus. Plusieurs commentateurs supposent que ce sont toutes créations de Tchuang-tze, comme la montagne Miao-ku-she.

qui soit sourd ou aveugle? L'intelligence a aussi ses défauts. Ces paroles vous conviennent peut-être. Cet homme, et ce qu'on en dit est la figure de la vertu. Le siècle, à cause des temps troublés, se plaint de son état vicieux ; il estime que ce monde est l'objet essentiel des préoccupations.

A cet homme les êtres extérieurs ne peuvent nuire par ce qu'il les méprise. Dans un flot profond atteignant le ciel, il ne serait point (moralement) submergé. Dans un immense flot de métal fondu qui brûlerait la terre et les montagnes, il ne serait point atteint par le feu. Comment voudriez-vous que les êtres extérieurs soient affaire d'importance (1) (à ses yeux)? C'est ce que cette légende veut dire.

5. Tout peut venir a point a qui sait l'employer.

La perfection est dans l'âme sans passion d'agir.

Hui-tze, lettré contemporain de Tchuang-tze, avait dans son jardin une gourde assez grosse pour contenir cinq boisseaux et, ne sachant quoi en faire, vu sa taille demesurée, il la mit en pièces. Peu après il vint raconter ce fait à Tchuang-tze.

Seigneur, dit notre philosophe, vous ne savez pas employer les choses selon leurs diverses natures.

Jadis il y avait un homme de Song qui avait une recette pour nettoyer les taches faites sur la soie. Cet onguent pouvait en même temps guérir les mains écorcées. Un jour un étranger vint lui offrir 1000 pièces d'or pour son secret. Tenté par cette bonne aubaine, notre marchand lui livra la formule et l'étranger s'empressa de la donner au prince de Wu alors en guerre contre l'état de Yue. Grâce à ce baume les soldats de Wu ne souffrirent point de blessures à la main et remportèrent la victoire. Le prince de Wu donna un fief en récompense à l'inconnu. Ainsi l'onguent eut deux usages bien différents. En un cas il fit acquérir un titre, en l'autre il effaça les taches.

(1) Cet homme est la figure du Taoïste parfait, pratiquant le non-agir et maître de la nature.

Si maintenant, Seigneur, vous avez une si grande gourde pourquoi n'en avez-vous pas fait un grand vase, qui aurait flotté sur les fleuves et les lacs, au lieu de vous lamenter de devoir la jeter à cause de sa grandeur disproportionnée.

Vous me paraissez, maître, avoir le cœur mal réglé.

Hui-tze répondit : J'ai un grand arbre que les gens disent être le *Hva* ou arbre à gomme. Son tronc est difforme et noueux, il ne peut être appliqué au cordeau et à la règle ; ses branches et rameaux sont courbes et entrelacés ; on ne peut y appliquer l'équerre et le compas. On l'a placé droit sur le chemin boueux ; les charpentiers ne se détournent pas pour le regarder. Vos paroles, maître, sont élevées mais sans utilité ; tous les négligent également (comme cet arbre).

Tchuang-tze répondit : Maître, êtes-vous le seul qui n'ayez point vu un chat sauvage s'aplatissant, se couchant pour épier sa proie ; il saute à droite, à gauche sur les bois et même en haut et en bas, mais il tombe dans un piège ou meurt pris dans un filet (dressé pour prendre les rats). D'autre part le Yak est haut comme un nuage courant le ciel ; il peut faire de grandes choses, mais pas attraper un rat (1). Si vous avez un grand arbre dont vous déplorez l'inutilité, pourquoi ne le plantez-vous pas dans une terre rustique, vierge, vaste, où l'on ne peut l'avoir, où vous promenant à ses côtés dans le non-faire, le calme de l'âme, vous vous plairiez à vous reposer sous lui. Ainsi du moins il ne serait pas amoindri par la hache ni par aucun être qui lui nuise. Comme il ne peut servir à rien, qu'est-ce qui pourrait lui causer quelque mal ? Mais à vous il servirait d'abri et de lieu de plaisir.

6. Le vrai bonheur.

La joie parfaite est-elle de ce monde ou ne l'est-elle point ?

Peut-on y jouir pleinement de sa personnalité ou cela ne se peut-il pas et pour cela que faut-il faire, entreprendre ou éviter ? A quoi faut-il s'appliquer ? que faut-il chercher ou rejeter ? que faut-il aimer ou haïr ?

(1) Cette impuissance le sauve des pièges et filets.

Ce que le monde prise haut, ce sont les richesses, la grandeur, la longue vie, le bonheur. Ce à quoi il se plaît, c'est le repos du corps, les aliments d'un goût exquis, les habits brillants, les couleurs séduisantes, les sons agréables, harmonieux. Ce qu'il méprise, c'est la pauvreté, la bassesse, la vie courte, l'infortune.

Quand ils n'obtiennent point ce qu'ils désirent ainsi, les hommes sont malheureux. C'est une folie.

La vie de l'homme est perpétuellement accompagnée de maux et de douleurs. La vieillesse n'est qu'une suite de chagrins ; c'est pour eux une douleur de ne point mourir.

Quant à ce que le monde fut et à quoi il se plaît, je ne sais si c'est une véritable joie ou non. Considérant ce qui le réjouit, je vois que chacun prise ce qui plaît à tous, sans hésiter, comme s'il ne pouvait autrement. Tous disent : Ce qui réjouit les autres ne me réjouit pas et cependant je ne puis ne pas m'y plaire.

Y a-t-il un vrai bonheur ou non ? Pour moi, je regarde comme tel le non-faire ; c'est ce que le monde estime comme un grand mal. C'est pourquoi on dit : La joie parfaite est d'être sans joie ; la louange suprême est de n'être point loué.

En ce monde, on ne peut déterminer avec une certitude parfaite le vrai et le faux ; mais quant au non-faire cela se peut. La joie suprême, la jouissance des biens du corps, le non-faire seul peut l'assurer.

Le ciel sans agir est pur ; la terre sans agir est en repos. Ainsi tous deux s'unissant, s'entr'aidant sans *faire*, tous les êtres se produisent.

Infinis ! infiniment subtils ! ils n'ont point de sources d'où ils sortent.

Subtils ! infinis ! ils n'ont point de forme visible.

Tous les êtres surgissent ainsi sans action préternaturelle.

C'est pourquoi il est dit : « Le ciel et la terre n'ont point d'action extranaturelle et il n'est rien qu'ils n'opèrent. » Parmi les hommes qui saura arriver à ce non-faire ?

7. La vraie vie. — L'homme parfait est au-dessus des lois de la nature.

Celui qui pénètre les propriétés essentielles de la vie (ce qui produit la naissance) ne s'applique point à ce qui ne peut la produire, la soutenir.

Celui qui connaît la nature des destinées ne se préoccupe point de ce que l'intelligence humaine ne peut connaître ou expliquer.

Pour entretenir le corps certains objets sont préalablement nécessaires. Mais il peut se faire que ces objets surabondent (1) et que le corps ne soit pas entretenu.

Pour conserver la vie il faut avant tout ne point abandonner (détruire) le corps. Mais la vie peut se perdre bien qu'on conserve son être corporel (2). L'arrivée de la vie (la naissance) ne peut être repoussée, son départ ne peut être arrêté (3). Hélas! les gens du siècle pensent que d'entretenir son être matériel suffit à conserver la vie (4). Le monde ne sait faire que cela. Cependant, bien qu'insuffisant, cela doit être fait et ne peut être évité.

Si l'on veut se débarrasser de sa forme matérielle, on doit plutôt abandonner le monde, car, par là, on rompra les liens qui y rattachent. Ces liens une fois rompus, on arrivera à la rectitude, à la paix parfaite et delà à la renaissance ; par celle-ci on est proche (de la perfection) (5). Si l'on abandonne les affaires humaines et renonce (de cœur) à la vie, le corps ne souffre plus de fatigues et l'âme n'éprouve plus de dommages intérieurs. Alors le corps et l'âme retournent à l'unité (morale) avec le ciel.

(1) La surabondance, l'excès nuit, détruit.

(2) Quand on fait trop pour cela, on produit l'effet opposé.

(3) Cela ne dépend pas de l'homme : il doit laisser agir la nature, sans y mêler son action propre.

(4) Plus on veut le faire, plus souvent on la détruit.

(5) Alors la nature et la destinée sont achevées, parfaites. G. : on est proche du Tao. — Plus loin on verra que la première explication est la vraie.
Cette renaissance est intérieure ; ce n'est point la métempsycose.

Le ciel et la terre sont père et mère de tous les êtres. Unis en leur action, ils produisent les formes achevées ; séparés, ils produisent un renouvellement (1). Quand le corps et l'esprit n'ont plus rien qui leur manque, alors le principe immatériel est propre à une transformation (2), il retourne à cet état primitif où il était l'auxiliaire du ciel (3).

Li-tze demanda à Kuan-yin : L'homme parfait peut passer à travers tout sans être arrêté par rien ; il peut traverser le feu sans être brulé, s'élever au-dessus de toutes choses sans éprouver de crainte. Permettez-moi de vous demander comment il peut en arriver là.

Kuan-yin répondit : C'est la conservation de son être spirituel en parfaite pureté qui le rend capable de cela, et non sa science ou son habileté. Asseyez-vous et je vous l'expliquerai.

Tout ce qui a forme, apparence extérieure, son ou couleur, tout cela est être particulier, *wu*. Comment les êtres diffèrent-ils entre eux, s'éloignent-ils l'un de l'autre ? Pour le savoir, il suffit de remonter à l'état antérieur à la forme.

La production des êtres a son principe dans le monde sans forme et s'arrête là où toute transformation n'est plus possible (4). Ce qui obtient cette nature et l'épuise (5), c'est l'être vulgaire ; ceux qui la reçoivent et la maintiennent, ce sont ceux qui demeurent dans le degré qui ne peut être dépassé, qui résident comme invisibles dans la région sans limite, qui parcourent le commencement et la fin de tous les êtres (c'est-à-dire l'homme parfait).

Ainsi il peut unifier sa nature, harmoniser ses vertus et pénétrer ainsi jusqu'à la production des êtres. Quand il en est là, sa nature céleste conserve son intégrité ; son esprit est sans ouverture, bien fermé ; comment les êtres extérieurs pourraient-ils y entrer (pour le troubler et le corrompre) ? Le sage cherche son refuge dans le ciel, ainsi rien ne peut lui nuire.

(1) Un commencement. Leur séparation détruit l'être pour le recommencer.

(2) Commentaire : *hua*.

(3) L'esprit retourne à l'état où il n'est pas le serviteur d'un corps, mais l'agent du ciel. Ce retour de nature est comme le mouvement circulaire d'une roue.

(4) Où l'être a atteint sa perfection ; ce qui ne se réalise que dans l'homme.

(5) Par une action continuelle, inutile.

Développez non ce qui est de l'homme même produit par le ciel mais ce qui est du ciel, de la nature. Si on développe ce qui est de l'homme, il en sortira l'artifice ; si c'est la nature, il n'en viendra que la vertu.

Le Dieu créateur.

Kong-tze était allé visiter Lao-kiun. Celui-ci venait justement de se laver la tête et ses cheveux pendaient par derrière pour sécher (1) ; il ressemblait à un cadavre (2). Kong-tze conséquemment attendit quelque peu, puis s'avançant vers lui, il lui dit : « Me trompé-je, puis-je en croire ma vue ? Votre Seigneurie a l'aspect d'un arbre mort ; on dirait que vous avez quitté ce monde et l'humanité et que vous résidez comme seul, en dehors de tout (3) ».

Lao-tze répondit : « Je circulais (en esprit) dans le monde à l'origine des êtres ».

« Que voulez-vous dire par ces mots ? » reprit Kong-tze.

« Mon esprit est comme paralysé, répondit Lao-tze et je ne sais le dire ; ma bouche est fermée et je ne puis parler ; mais pour vous je veux essayer de m'expliquer.

« Le principe réceptif *(yin)* suprême est en un mystérieux repos. Le principe actif suprême est d'un éclat brillant et agissant. Le mystérieux en repos s'élève dans le ciel, le brillant actif se manifeste dans la terre et en sort (4). Les rapports mutuels de pénétration produisent la parfaite harmonie et alors les êtres viennent à l'existence.

« Il y a quelqu'un qui les produit et les coordonne, mais on ne voit point sa forme extérieure. Ses hérauts remplissent l'espace immense. L'obscurité succède au jour ; le soleil circule et

(1) Attitude négligée et condamnée par les rites chinois.

(2) Ceci peint le point suprême de l'abstraction de ce monde, de l'arrivée dans le monde invisible.

(3) Comme sans corps ni âme et transporté en dehors de ce monde.

(4) Et non : le passif vient du ciel et l'actif de la terre ; ce qui est tout à fait contraire aux principes élémentaires de la philosophie chinoise. Commentaire : cela exprime leurs rapports.

la lune change. Chaque jour a son œuvre marquée et personne ne peut voir l'artisan qui les opère. La vie a sans doute un lieu de provenance et la mort un endroit de retour. Le commencement et la fin des êtres se succèdent sans cesse et l'on ne peut voir leur extrême limite. S'il n'en est point ainsi, quel est donc le *progenitor* des êtres » ?

« Dites-nous maintenant, je vous prie, répliqua Kong-tze, qu'est-ce que cette promenade mentale, comme vous le disiez tantôt ? Comment peut-on atteindre cette perfection ? »

« Voici comment, répondit Lao-tze : Les animaux qui se nourrissent d'herbage ne désirent point anxieusement changer de pâture. Ceux qui vivent dans l'eau, ne cherchent point à changer leur demeure aquatique ».

« Mais on peut changer en quelque chose (1) sans déchoir de son fondement essentiel et permanent. Pour l'homme parfait, la satisfaction et la colère, la peine et le plaisir n'ont point d'entrée en sa poitrine. Il est vaste comme le monde. Tous les êtres ont un point d'unité ; c'est ce qu'il saisit et il les considère tous comme semblables, ne fait aucune différence entre eux. Ainsi ses membres, son corps en toutes ses parties, sont pour lui comme de la poussière ; la vie et la mort, le commencement et la fin (de son être et de toutes choses), sont pour lui comme la succession du jour et de la nuit ; rien de tout cela ne peut le troubler, à combien plus forte raison ce qui peut lui attirer le gain ou la perte, le bonheur ou le malheur (2). Il rejette les honneurs des rangs comme on rejette la boue. Il sait que si l'on est honoré dans une haute fonction, l'honorabilité est dans la personne et non dans le rang, et qu'elle ne se perd pas avec un changement de dignité. Qu'est-ce qui pourrait troubler son cœur ?

Ceux qui ont pratiqué le Tao comprennent cette vérité.

(Mais cela ne s'acquiert pas par l'exercice). Si l'eau coule et jaillit, ce n'est point l'effet d'une action spéciale (3), c'est sa

(1) En un *petit* changement. Pour les commentateurs, le *petit* changement est la *mort*.

(2) Tout cela est hors d'état de lui causer des inquiétudes.

(3) *Wu-wei*, ce qui prouve parfaitement notre thèse.

vertu naturelle seule qui agit en cela. Ainsi est la vertu de l'homme parfait, sans qu'elle soit cultivée ; aucun être ne peut l'entraver en son développement, le lui enlever. Le ciel est élevé par lui-même ; la terre est étendue par sa propre nature ; le soleil et la lune brillent d'eux-mêmes aussi. Qui d'entre eux cultivent ses puissances ?

8. Le Tao (l. XXII)

Science (1) s'en allait un jour sur les bords de la mer Ténébreuse, sur la montagne aux côtes obscures. Elle rencontra *Non-parler* (2) et lui dit : Je désirerais vous faire trois questions : Que doit-on considérer, méditer pour connaître le Tao ? A qui doit-on s'appliquer, se soumettre pour posséder tranquillement le Tao ? Quelle voie doit-on suivre, que doit-on chercher pour atteindre le Tao ?

A ces trois questions *Non-parler* ne répondit pas. Non point qu'il ne pût le faire, mais il ne savait pas quoi dire.

Science n'obtenant pas de réponse s'en alla au sud de la mer Lucide sur le mont Ku-Tchue. Là il vit *Légèreté* et s'avança pour lui parler. Il lui fit les mêmes questions. Légèreté lui répondit : Je le sais et vais vous le dire, mais tandis qu'elle voulait l'expliquer, elle oublia ce qu'il voulait énoncer.

Science, étant ainsi restée sans réponse, retourna au palais, et se présentant à Hoang-ti, l'interrogea de la même manière.

« C'est sans application d'esprit, sans méditation que l'on peut arriver à connaître le Tao. C'est sans s'appliquer à rien, sans rien suivre qu'on le fait reposer en soi ; c'est sans chercher, sans cheminer (3) qu'on l'acquiert en soi. »

Science répliqua alors : Vous et moi le savons ainsi ; les deux autres l'ignorent. Comment cela se fait-il ? Qui a raison de nous tous ? — *Non-parler* a raison ; *Légèreté* est près de

(1) Ici personnifiée comme les êtres allégoriques suivants.

(2) *Wu-wei*, qui ne produit pas le parler, n'agit pas par parole ; et non : non-agir, non-parler.

(3) *Wu-sze... wu-tao*, ce qui a bien le sens donné ici, et non : en ne pensant à rien, demeurant dans le néant, etc., comme dit Giles.

la vérité. Vous et moi nous en sommes encore loin. Ceux qui savent ne parlent point. Ceux qui parlent ne savent point, c'est pourquoi le saint pratique la doctrine de non-parler (il agit et c'est tout ; cela suffit pour enseigner).

Le Tao ne peut être forcé (1). La vertu ne peut être atteinte (de l'extérieur) (2). *Non-parler* avait raison en disant qu'il ne savait pas. *Légèreté* était proche du vrai en ce qu'elle l'avait oublié. Vous et moi avons tort en ce que nous pensions et disions savoir.

C'est une seule et même essence qui pénètre le monde ; la vie est suivie de la corruption et celle-ci change et redevient vie ; le sage honore cette unité.

Le ciel et la terre ont une grande beauté et ne parlent point ; les quatre saisons ont une loi manifeste aux regards et n'en disent rien. Tous les êtres ont leur principe parfait et ne l'exposent point par un langage quelconque. Mais le sage, se basant sur les merveilles du ciel et de la terre, pénètre le principe rationnel des êtres.

C'est pourquoi l'homme parfait pratique le non-faire (3), l'homme supérieur n'entreprend rien par sa volonté propre, mais contemple le ciel et la terre (pour se conformer à leur action).

Ainsi l'esprit, bien qu'infiniment subtil, aux prises avec ces mille transformations qui produisent les êtres, leur vie et leur mort, leurs formes et natures diverses, ne peut en connaître la racine (4). Ainsi tous les êtres subsistent, depuis les temps antiques, par leur nature propre (5). Les six points cardinaux forment un espace immense et l'on ne peut en écarter le centre de son point. Un porc-épic est très petit et son petit corps est entièrement complet.

(1) Il vient de lui-même et ne peut être sommé de venir.

(2) Elle est en nous ou pas.

(3) Il reste en son action naturelle et c'est tout.

(4) Tout cela se produit par la nature intime de l'être ; cette racine n'étant pas l'œuvre de l'esprit, celui-ci ne peut la connaître.

(5) Non point « par eux-mêmes », car ils proviennent du Tao et des deux principes.

Rien en ce monde n'est exempt d'élévation et d'abaissement, tout s'élève et tombe, mais ne périt point entièrement. Le Yin et le Yang, les quatre saisons évoluent et chacun d'eux garde sa place et son rang. En leur apparence obscure, ils sont comme détruits et pourtant subsistent.

Apparemment, ils n'ont point de formes mais sont de nature spirituelle. Ainsi les êtres sont entretenus et ne savent pas comment. C'est là ce qu'on appelle la racine de toutes choses ; on peut l'apercevoir dans le ciel.

La perfection morale.

Réglez parfaitement votre corps, votre extérieur ; ayez une unité parfaite de vie et la paix du ciel se répandra en vous. Tenez vos connaissances bien réglées, donnez une complète unité à vos desseins et l'esprit substantiel viendra habiter en vous. La vertu vous donnera sa beauté, le Tao vous fera sa demeure, vous serez comme un veau nouveau-né contemplant (la vérité) sans en chercher la cause ; (simple et jouissant de la vérité sans en scruter la source).

Le corps comme un os desséché, le cœur comme la cendre morte, droit avec une vraie science qui ne s'appuie point sur celle de sa source, dans l'obscurité intellectuelle, sans volonté propre, incapable de projets égoïstes : Qu'est donc un tel homme ? (Il est parfait).

Shun demanda un jour à Tcheng (1) : Peut-on acquérir le Tao de manière à le posséder comme chose à soi ?

Tcheng répondit : Votre corps n'est pas même à vous en propre ; comment le Tao le serait-il ? Votre corps est une image du ciel et de la terre, à vous confiée. Votre vie, c'est l'harmonie du ciel et de la terre confiée à vos soins. Votre nature, votre destin ne sont point à vous, ce sont les principes de conformité avec le ciel et la terre déposés en vous.

(1) Précepteur de Shun, d'après Li.

Votre postérité n'est point votre bien propre, ce sont comme les dépouilles du ciel et de la terre (1).

Quand vous marchez vous ne savez pas ce qui vous fait aller ; quand vous êtes en repos, vous ne savez pas ce qui vous soutient ; vous mangez et ne savez ce qui vous donne le goût (2). Ce sont les opérations successives (3) du principe vital *(Khi)* du ciel. Comment pourriez-vous posséder le Tao comme votre bien propre (4) ?

La lumière est née de l'obscurité. Ce qui a des relations de raison (comme ces relations) est né de l'être spirituel (sans forme) ; l'esprit pur est né du Tao (5). Ce qui a une forme a sa racine dans le principal vital spirituel (6). Les êtres particuliers s'engendrent l'un l'autre selon leur forme (leur espèce), les uns dans une matrice, les autres dans un œuf. Leur arrivée en ce monde (leur naissance) ne laisse point de trace, leur départ n'a pas de point marqué, il n'y a pour cela ni porte, ni lieu de demeure (7) ; c'est comme un va-et-vient à un carrefour.

Ceux qui marchent et restent dans cette voie sont vigoureux de corps, droits et pénétrants d'intelligence, perspicaces d'ouïe et de vue. Les actes de leur propre cœur se font sans fatigue, leurs rapports de condescendance avec les êtres extérieurs n'ont point d'aspérités (8).

(A continuer.) C. DE HARLEZ.

(1) Si votre corps était votre bien propre, alors la beauté, la laideur, la vie et la mort proviendraient de vous Loin de là. Quand la substance se condense et qu'on naît, ce n'est point soi qui la recueille ; quand elle le dissout et meurt, on ne peut la retenir. On voit que cela ne dépend point de vous.

(2) Ou bien vous ne connaissez pas ce où vous allez, ce que vous goûtez. Tout cela réside dans la nature interne et l'on ne sait d'où elle vient.

(3) Litt. : C'est la force vitale du Yang énergique du ciel et de la terre.

(4) Enseignement donné par Lao-tze à Kong-fou-tze.

(5) Ainsi chacun est né isolément et sans rapport avec le reste. L'être sans forme est l'être originaire, éternel.

(6) C'est ce qu'on appelle le *shang-tao*, le Tao permanent. Tout commence au spirituel pour aboutir au matériel.

(7) Leur production, leurs transformations s'opèrent entre la terre et le ciel sans qu'on puisse leur assigner un lieu fixe.

(8) Comme les dépouilles des insectes qui changent de nature.

ÉTUDES DE RELIGION INDOUE.

L'HOMME D'APRÈS L'ADI-PARVAN.

1.

Sa naissance.

Après avoir étudié la divinité d'après l'Adi Parvan, nous allons étudier l'homme, tel que le même livre nous le fait connaître ; nous le suivrons depuis la naissance jusqu'à la mort et au-delà.

Bien que les Hindous ne soient pas loin de considérer l'existence comme un mal et qu'avec le poète grec (1) ils déclarent heureux celui qui passe immédiatement du berceau à la tombe et plus heureux encore celui qui n'est jamais né, cependant, ils estiment comme un devoir rigoureux de fonder une famille, de procréer des enfants, des fils surtout. Il y va de leur salut et du salut de leurs Ancêtres. Il est piquant d'observer que s'ils désirent des enfants, c'est précisément pour n'avoir pas à renaître eux-mêmes, de sorte qu'ils donnent l'existence, pour éviter l'existence même, lorsqu'une première fois ils ont vécu. L'enfer destiné à ceux qui meurent sans enfants a ceci de particulièrement redoutable qu'il est une porte ouverte sur la renaissance : les infortunés qui tombent dans ce gouffre sont condamnés à recommencer leur pélérinage terrestre, à parcourir de nouveau la série des phases de l'existence. N'avoir pas d'enfants, c'est donc le plus grand des malheurs. Le poète ne

(1) Sophocle. Οἰδίπους επι Κολωνῳ. v. 1225. édi. Tournier.

Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον· τὸδ', επεὶ φανῇ
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥκει
πολὺ δεύτερον ὡς τάχιστα.

Heureux, entre tous, celui qui n'est point né ; mais lorsqu'on a eu le malheur de naître, le mieux de beaucoup c'est de retourner au plus vite d'où l'on vient.

pouvait manquer d'exploiter, dans l'intérêt de son œuvre épique, cette croyance qu'il partagea, sans nul doute; aussi, fait-il jouer tous les ressorts de son imagination pour l'inculquer, plus que jamais, dans l'esprit de ses compatriotes, en peignant les tableaux les plus fantastiques et, disons le mot, les plus extravagants. Mais il est temps de le voir à l'œuvre.

Le célèbre ascète Jaratkâru (1) vit un jour, dans une caverne, les esprits de ses ancêtres suspendus, la tête en bas, par une corde de Viraṇa dont il ne restait plus qu'un fil qu'un gros rat s'occupait de ronger, après avoir dévoré le reste. Les infortunés Pitris, privés de nourriture étaient amaigris effroyablement et soupiraient vainement après leur salut. Jaratkâru, s'approchant d'eux, leur demanda : « Qui êtes-vous donc, vous qui êtes suspendus par cette corde de Viraṇa ? Le seul fil qui reste sera vite coupé par les dents aiguisées de ce gros rat qui le ronge incessamment. Vous allez tomber sans faute et tête première dans le gouffre au-dessus duquel vous êtes ainsi suspendus. J'ai grand pitié de vous. Que me faut-il faire pour vous arracher au danger ? Voulez-vous le quart de mes mérites d'ascète, en voulez-vous le tiers, la moitié ? Les voulez-vous tous : je vous les donne de bon cœur, s'ils peuvent vous sauver ». — Les Pitris qui ne le reconnaissent pas lui expliquent la cause de leur infortune. Les mérites qu'il leur offre avec une si louable générosité ne leur serviraient de rien : ils n'ont besoin que d'une chose : que leur race se perpétue. Or, ils n'ont plus qu'un représentant de leur famille : c'est ce que symbolise l'unique fil qui les retient au-dessus du gouffre ; il se nomme Jaratkâru. La vie de brahmacārin qu'il mène lui interdisant le mariage, à sa mort, leur race étant complètement éteinte, et le fil suprême rompu, ils tomberont tous dans l'enfer. — Si donc, ajoutent-ils, tu rencontres notre fils, oh ! par pitié pour nous, dis-lui : « Tes Pitris vont tomber dans l'enfer, si tu ne te maries pas et si tu ne leur donnes pas un libé-

(1) Adi. XLV. Cf. Adi XIII où la même histoire est déjà racontée beaucoup plus brièvement, mais aussi d'une façon par trop incomplète, pour permettre d'en bien saisir la physionomie ; c'est pourquoi nous avons donné la préférence au présent récit, malgré ses longueurs.

rateur. » Il est l'unique fil qui nous retient au-dessus du gouffre et ce rat qui achève de le ronger, c'est le temps qui consume la vie. L'ascétisme, les sacrifices ne sauraient se comparer à un fils. Raconte en détail à Jaratkâru tout ce que tu vois. — Jaratkâru se fait alors connaître de ses ancêtres et leur promet de renoncer à la continence absolue pour leur donner un sauveur en perpétuant leur race. D'après cette tradition, il ne suffit pas d'avoir un fils pour être sauvé, il faut de plus que celui-ci continue sa race : c'est dans la perpétuité de celle-ci que consiste le salut. — « De la progéniture, voilà le suprême devoir » (1) suivant Brahmâ, l'Aïeul des mondes. Dans ce système, nous ne voyons pas très bien comment un homme, eût-il personnellement la famille la plus nombreuse et pratiqué, sous ce rapport, le plus largement ses devoirs à l'égard des Pitris, peut être assuré de son salut final, puisqu'à moins d'une révélation spéciale, il ne saurait avoir la certitude de voir sa race se perpétuer indéfiniment. Les fils qui le tiendront suspendu au-dessus de l'abîme auront beau être nombreux tout d'abord, si de nouveaux ne remplacent ceux que le temps, figuré par le gros rat, coupe incessamment, il finira par y tomber. « Les sages disent que celui qui n'a qu'un fils est comme s'il n'avait pas de fils. » (2) On peut dire la même chose de celui qui en a plusieurs, s'ils ne continuent la race. Toutefois le père de famille qui laisse de nombreux fils augmente ses chances de salut. Somme toute, cette doctrine favorise les bonnes mœurs en prêchant les unions légitimes et fécondes. Il faut lui passer ce que par ailleurs elle peut avoir d'illogique.

Jaratkâru promit à ses ancêtres, comme nous l'avons vu, de perpétuer leur race, (3) mais il y mit pour conditions de n'épouser qu'une personne de même nom que lui et qu'il ne fût pas obligé de nourrir. Sur ce, il se mit aussitôt en quête de cette future compagne ; il voyagea longtemps sans succès. A la fin, il arriva dans une forêt et là il exposa sa situation « à tous les êtres qui se meuvent et qui ne se meuvent pas. » Les serpents qui habitaient ce bois avaient une sœur dont ils atten-

(1) XLV. 14. (2) C. 67. (3) XLVI.

daient avec impatience le mariage, parce qu'ils devaient avoir son fils pour libérateur. Ils devinèrent que Jaratkâru était le beau-frère qu'ils désiraient si vivement. Ils en avertirent Vâsuki leur frère et leur chef. Vâsuki amena la jeune fille au solitaire et le conjura de la prendre pour femme. Celui-ci commença par s'informer de son nom et de ses moyens d'existence. Il apprit qu'elle se nommait Jaratkâru et qu'elle pouvait se suffire à elle-même. Alors, il consentit à l'épouser, non toutefois sans y mettre encore une condition, c'était de la quitter le jour où elle le contrarierait. Il fallut en passer par là. Les nouveaux époux vécurent très heureux quelques mois. Voilà qu'un soir (1) le mari accablé de fatigue, s'endormit. Le soleil baissait rapidement à l'horizon ; la jeune femme reconnut avec effroi que l'astre allait disparaître, avant que l'ascète eût fait ses dévotions obligées et qu'il perdrait par là tous ses mérites : elle l'éveilla donc. Le dormeur se fâcha et lui déclara que le pacte étant rompu, il allait partir. L'infortunée eut beau le supplier avec larmes de ne point l'abandonner, il ne voulut point l'écouter et il reprit aussitôt ses courses errantes, sans attendre la naissance de l'enfant qu'elle portait en son sein. Toutefois. pour adoucir le chagrin de son épouse, il lui prédit qu'elle enfanterait un fils. Cela devait leur suffire à tous deux, selon lui.

Vâsuki (2) voyant sa sœur abandonnée de son mari se désolait, car ses espérances lui semblaient ajournées indéfiniment, sinon disparues sans retour. Sa sœur, faisant trêve à sa propre douleur, s'efforça de le consoler en lui apprenant que son mari « qui n'avait jamais menti, même par badinage » (3) lui avait annoncé formellement, en la quittant, qu'en peu de mois elle enfanterait le libérateur attendu si vivement par les serpents et par lui-même. Quelque temps après Jaratkâru mit au monde un fils qui fut nommé Astika, parce que son père, en s'éloignant avait dit à sa femme qui le conjurait avec larmes de ne pas l'abandonner, avant de s'être assuré de la naissance d'un fils : « Asti » il existe, lui indiquant par là que déjà elle le portait dans son sein.

(1) XLVII. — (2) XLVIII. — (3) id. çl. 10.

Il faut avouer que l'ascète Jaratkâru, s'il accomplit sa promesse à l'égard de ses Pitris, ne le fit qu'à son corps défendant, absolument comme s'il n'eût pas compris qu'il y allait de son salut à lui-même. Toutefois, s'il se borna au seul Astika, c'est qu'il savait par révélation que ce fils vivrait assez pour continuer sa race en devenant lui-même Grihapati, c'est-à-dire chef de famille, lorsqu'il serait d'âge. Ce fut là son excuse. Cette histoire et celle de Gangâ que nous lirons tout-à-l'heure, où l'on voit un époux quitter son conjoint à la première parole désagréable ou simplement indiscrète rappelle un peu la fameuse legende du chevalier du Cygne, si connue au Moyen-Age et popularisée de nos jours par l'opéra de Wagner, Lohengrin. Comme la plupart de nos traditions fabuleuses passent pour nous venir de l'Inde, nous avons cru pouvoir noter ce détail sans d'ailleurs y insister davantage.

Le plus grand malheur qui puisse arriver à quelqu'un, homme ou bête, c'est donc de mourir sans postérité ; aussi tout bon Hindou a-t-il à cœur de se créer une famille.

Le Rishi Mandapâla (1) étant mort chargé de mérites, mais sans enfant, sa vie tout entière s'étant consumée dans le célibat, frappa vainement à la porte du ciel. « Tu n'as pas de fils, » lui dit-on ; et comme il insistait en énumérant ses mortifications de tous genres, ses connaissances védiques, ses vertus etc., on refusa toujours de l'admettre au rang des élus. « Engendre des fils, lui dit-on, et l'on te recevra. » Mandapâla songea dès lors, puisqu'il lui fallait recommencer son existence terrestre et qu'il avait le choix de renaître dans telle ou telle espèce d'êtres vivants, à choisir l'espèce qui lui permettrait de procréer le plus d'enfants, dans le plus court laps de temps.

Il se transforma en oiseau, du genre des Çârngakas. Il s'accoupla d'abord à une première femelle, nommée Jaritâ, qui lui donna, d'une seule couvée, quatre fils, *tous instruits dans les Védas*; puis à une seconde du nom de Lapitâ, pendant que Jaritâ couvait encore ceux-là. Sa nichée était dans la fameuse

(1) CCXXIX.

forêt de Khāṇḍava qu'Agni s'apprêtait à détruire. Mandapāla demanda grâce pour ses enfants : le dieu le lui accorda. L'ascète, devenu oiseau, ne cachait pas à ses épouses qu'il n'était revenu dans ce monde que par le désir d'avoir des fils et non par amour pour elles (1). On pouvait être plus galant, peut-être, mais non plus sincère.

Le désir d'avoir un fils passe, en effet, avant toute autre considération.

Voici la contrepartie de la légende de l'ascète Jaratkāru que nous venons de lire il n'y a qu'un instant.

Gangā dont j'abrège l'histoire (2) comme je l'ai fait pour les personnages qui précèdent, de peur d'abuser de la patience du lecteur avec cette Mythologie indienne, la plus intempérante de toutes, bien que toutes soient d'une intempérance exagérée, Gangā, pour plaire aux Vasus (3) consentit à épouser Çāntanu mais elle leur déclara que le jour où il lui dirait une parole désagréable, elle serait dégagée de sa parole et l'abandonnerait. Les Vasus ne manquèrent sans doute pas d'avertir Çāntanu de se tenir sur ses gardes et de veiller à ne parler à son épouse qu'un langage aimable. Cependant Gangā noyait tous ses fils au fur et à mesure. Déjà elle en avait eu sept ; elle les avait noyés tous les sept, au grand chagrin de Çāntanu, qui cependant n'osait rien dire, de peur de voir sa femme l'abandonner et avec elle tout espoir de progéniture : il croyait sans doute que sa cruauté se lasserait de tant d'infanticides, mais lorsqu'il la vit mère pour la huitième fois et disposée à noyer le nouveau-né, comme elle avait fait les autres, la patience lui échappa, et il la conjura de ne pas faire périr ce dernier enfant : « Je le veux bien, lui dit la farouche Gangā, mais puisque vous m'avez dit une parole déplaisante, adieu. » Et elle disparut. Ce fils de Çāntanu s'appelait Devavrata.

(1) CCXXXIII.

(2) XCVIII, Gangā est la personnification du Gange.

(3) Nous verrons tout-à-l'heure cet autre récit. Dans les épopées hindoues les légendes s'emboîtent les unes dans les autres, ou plutôt elles se mêlent, elles s'enchevêtrent et rendent parfois le récit malaisé à suivre.

La conduite de Gangā, si cruelle, du moins en apparence, demande quelques mots d'explication. Un jour les Dieux étaient réunis pour adorer Brahmâ, l'aïeul des mondes (1). Un grand nombre de Rishis princiers et parmi eux le roi Mahābhisha étaient présents à cette cérémonie, comme aussi Gangâ la Reine des fleuves. Le vent dépouilla brutalement la déesse de ses habits ; les dieux et tous les autres saints personnages détournèrent la tête, à l'exception du seul Mahābhisha qui, pour son impudeur, fut maudit de Brahmâ (2). « Tu renaîtras parmi les hommes, lui dit l'Aïeul des mondes ; cependant tu pourras de nouveau monter au ciel ; ce sera lorsqu'on t'aura excité à la colère. » — Mahābhisha, laissé libre de choisir son père, désira renaître comme fils du roi Pratîpa. De son côté Gangā, au cours de ses pérégrinations fluviales, rencontra les célestes Vasus qui lui parurent abîmés dans l'affliction la plus profonde. Elle leur en demanda la cause ; ils lui dirent qu'ayant eu le malheur de mécontenter Vaçishtha, le fils de Varuṇa, le Rishi les avait condamnés à renaître parmi les hommes. Cette colère de l'ascète dont ils taisaient l'origine n'était que trop légitime. N'avaient-ils pas dérobé à Vaçishtha, Nandinî, la vache d'abondance qui n'était autre que sa fille (3). Ils conjurèrent Gangā d'avoir pitié d'eux, de prendre elle-même une forme humaine et de devenir leur mère. Je le veux bien, dit la charitable déesse ; mais qui désirez-vous avoir pour père ? — Çântanu, le fils de Pratîpa, lui répondirent les Vasus. La déesse y consentit. Or, ce Çântanu était précisément Mahābhisha. Il fut convenu de plus que Gangā, pour hâter la délivrance des Vasus, les noierait au fur et à mesure qu'ils renaîtraient d'elle. Gangā objecta toutefois aux Vasus qu'il ne fallait pas que cette union fut absolument inutile au point de vue de la descendance et qu'elle voulait qu'un fils lui restât (4). Les Vasus lui accordèrent cette demande. Ils contribueraient, chacun pour sa part d'énergie, à lui procurer ce fils, mais ils l'avertirent que

(1) XCVI. — (2) id. 5.
(3) XCIX. Nous retrouverons plus loin ce personnage mythique.
(4) XCVI, 20.

celui-ci n'aurait point d'enfant. Nous savons qu'il fut Devavrata, surnommé Bhīsma, nous saurons bientôt pourquoi.

Naître, c'est un malheur ; mais renaître, et surtout renaître, parmi les hommes, lorsque déjà l'on était au ciel, rien de plus funeste. Lorsque quelqu'un était assez malheureux pour être condamné à cette peine, il n'avait d'autre adoucissement à espérer que de se choisir ses parents et s'arranger de manière à faire durer son existence terrestre le moins longtemps possible, à l'exemple des Vasus.

Notons que Mahābhisha, ce « dieu tombé qui se souvenait des cieux », dut subir la loi commune, lorsqu'il redevint homme ; et avoir un fils qui le préservât de l'enfer.

Après le départ de Gangā, Çāntanu, voyant le genre de vie embrassé par son fils, tomba dans une profonde tristesse. Devavrata ne soupçonnant pas la cause d'une telle mélancolie, dit un jour au roi son père (1) : « Tout vous réussit : nul prince ne vous refuse l'obéissance, d'où vient donc votre chagrin ?... » — Le roi répondit : « Je suis triste et voici pourquoi, ô mon fils. Tu es l'unique rejeton de notre puissante famille ; or, tu es sans cesse occupé de chasses et de guerres. Cependant, je songe à l'instabilité de la vie humaine et si tu venais à périr, ô fils de Gangā ; je n'aurais plus d'enfants. Sans doute je t'estime à l'égal de cent fils et je ne songe nullement jusqu'ici à une nouvelle union ; ce que je désire, c'est que notre race se perpétue. Les sacrifices, la connaissance du triple Véda, sont choses précieuses, à la vérité ; mais tout cela ne vaut pas la seizième partie d'un fils et sous ce rapport, il n'existe aucune différence entre les hommes et les animaux (2). »

Ce Devavrata était non-seulement un guerrier fameux, un chasseur intrépide, c'était un savant : au dire de sa mère Gangā, il avait appris de Vaçishtha tous les Védas et leurs branches ou Angas (3). Il était pieux et multipliait les offrandes aux Dieux ; mais à quoi lui servait tout cela, puisqu'il ne se mettait pas en devoir de continuer sa race ? Nous savions déjà l'inutilité des bonnes œuvres, sans la naissance d'un fils. Çān-

(1) C. — (2) C. 68. — (3) id. 35.

tanu, si nous avions été tentés de l'oublier nous l'eût rappelé : « Il n'y a pas l'ombre d'un doute que l'on se sauve par la naissance d'un fils (1) » et non autrement. Mais ce que nous ignorions c'est que cette loi s'étendait jusqu'aux animaux. Il y a aussi un ciel pour eux et ce ciel, un seul chemin y conduit, ou du moins, si plusieurs routes y mènent, c'est à la condition qu'elles ne soient point barrées non plus par cet obstacle insurmontable, l'absence de fils, l'extinction de la race.

Et pourtant, si Devavrata refusa de se marier, ce fut par dévouement pour son père lui même. En effet, longtemps après le départ de Gangā, Çāntanu, las de son veuvage, s'éprit de Satyavati, la fille du roi des pêcheurs (2) ; celui-ci ne voulut consentir à la lui donner qu'à la condition formelle que le roi choisit son successeur parmi les enfants qui pourraient lui naître de Satyavati. Loin de se formaliser de cette exigence qui préjudiciait à son droit d'aînesse, Devavrata dit au roi des pêcheurs : « Dès maintenant, je fais le vœu de chasteté perpétuelle. Je mourrai sans enfant, il est vrai, mais cela ne m'empêchera pas d'atteindre, dans le ciel, les régions impérissables (3). » Alors les Apsarās, les Devas, les Rishis firent tomber sur Devavrata une pluie de fleurs, et s'écrièrent : « Celui-ci est Bhīsma (c.-à-d., un homme redoutable, un héros) » (4) et le nom lui en resta. Devavrata qui était allé chercher lui-même Satyavati la conduisit à la ville d'Hastināpura où régnait son père qui, en reconnaissance de son dévouement filial, lui prédit qu'il vivrait aussi longtemps qu'il le voudrait et que la mort ne l'atteindrait que lorsqu'il lui en aurait donné la permission. Bhīsma, devenu l'un des plus intrépides partisans des Kurus, ne périt, en effet, que lorsqu'il eût consenti à périr. L'Adi-Parvan n'ayant pas à raconter cette mort, n'a pas à nous dire non plus s'il est vrai que, par un privilège unique, Bhīsma soit allé réellement au ciel, sans l'assistance d'un fils. En tout cas, tranquillisons-nous la dessus ; nous pouvons être sûrs que, quel que soit le sort qu'il réserve à

(1) id. 36. — (2) C. Elle avait eu un fils d'un premier mariage, mais était redevenue *vierge*. Vide infra. — (3) çl. 96. — (4) çl. 98.

son héros, le poète s'arrangera de façon à sauvegarder la règle qu'il a établie sur l'absolue nécessité d'avoir un fils pour être sauvé. Bientôt d'ailleurs, nous apprendrons qu'il y a plus d'une façon d'être père. Empêcher une famille de se perpétuer, c'est le plus grand tort qu'on puisse lui faire et l'un des plus grands crimes que l'on puisse commettre : cette loi s'étend jusqu'aux animaux qui d'ailleurs, ne l'oublions pas, sont des âmes humaines ou même divines, renfermées dans le corps d'une bête pour expier d'anciennes fautes. Pāndu, étant un jour (1) à la chasse, tua un grand cerf pendant qu'il s'accouplait avec sa femelle : c'était un Brahmāne déguisé sous cette forme. Avant d'expirer, le cerf eut le temps de maudire Pāṇḍu et de lui prédire qu'il ne pourrait avoir d'enfant, sous peine de mort. Grande fut l'affliction du prince ; nous verrons plus tard comment il unit ses deux épouses à cinq Dieux et comment il évita, en adoptant les fils qui naquirent de ces alliances et furent depuis si fameux sous le nom de Pāndavas, le malheur irréparable de mourir sans progéniture.

Le fils est la prolongation du père. « L'homme s'engendre lui-même dans le sein de son épouse ; aussi les sages, instruits dans les Védas, appellent-ils la femme Jāyā » (2). — C'est-à-dire, explique le commentateur, celle dans laquelle on se fait renaître.

Plus bas (3) le poète conclura que l'on doit regarder la mère de son fils comme sa propre mère. Au çloka 39 du même adhyāya, il dit : « Le fils s'appelle *putra*, parce qu'il délivre son père de l'enfer Put (put-tra). C'est Svayambhû (Brahmâ) qui lui donna ce nom (4). » Le commentateur Nilakaṇṭha ajoute cette glose : « Par (la naissance d') un fils on est sauvé de l'enfer ; par (celle d') un petit-fils on va au ciel ; par (celle d') un arrière petit-fils, on monte plus haut encore » ; c.-à-d. on atteint le Moksha, la délivrance finale. Nous avons vu précédemment que, plus une race menace de s'éteindre, plus les Ancêtres sont malheureux ; car plus ils sont exposés à tomber dans ce terrible enfer du Put, sans cesse ouvert sous leurs pas,

(1) CXVIII. — (2) LXXIV. 37. — (3) Id. 48 et 112. — (4) Id. 39.

ou mieux sous leur tête, lorsqu'ils sont dans la position des ancêtres de Jaratkâru. Par contre, plus une famille s'étend, se prolonge, se perpétue, plus les Pitris sont heureux, plus ils sont élevés en gloire, plus ils approchent du salut suprême.

Çakuntalā dit un jour à Dushmanta qui refusait de la reconnaître pour son épouse, après s'être uni à elle à la façon des Gandharvas, c'est-à-dire par consentement mutuel et sans autre formalité : Tu connais ces mantras védiques, récités par les Brahmanes à la naissance d'un fils (1) : « Tu es né de mon corps, ô mon fils ; tu es issu de mon cœur. Tu es moi-même, sous la forme d'un fils. Puisses-tu vivre cent ans. Ma vie dépend de toi, comme aussi la prolongation de ma race. O mon fils, puisses-tu vivre cent ans, au comble de la prospérité, » etc. C'est le père qui parle à son enfant par la bouche des brahmanes. Vaiçaṃpáyana tient le même langage à Dushmanta pour le décider à reprendre Çakuntalā (2). « Le père est son fils.... et en devenant son fils, il se préserve de l'enfer. »

Dans tout ceci, il n'est question que de fils et non de filles ; c'est le fils qui sauve son père et non la fille ; c'est lui et lui seul qui perpétue la race et que l'on doit considérer comme un autre soi-même ; le poète le dit formellement : « Un fils est un autre soi-même » (3). Et une fille, qu'est-ce donc ? « Une fille est un embarras » (4). Voilà une définition assez brutale, certes ; il faut s'entendre toutefois. Si une fille ne peut délivrer ses Pitris de l'enfer, du moins elle peut, en se mariant, leur donner un petit-fils et par conséquent un sauveur. C'est parce qu'ils attendaient leur délivrance du fils de leur sœur que les serpents dont nous avons lu l'histoire la donnèrent comme épouse à son homonyme l'ascète Jaratkâru. Nous voyons, à chaque pas, dans ces innombrables légendes, une fille devenir l'unique espoir de sa race, dans ce sens que, n'ayant pas de frères ou ses frères étant, pour un motif ou pour un autre, incapables d'avoir des enfants, elle peut seule, par une alliance féconde, donner à son père un petit-fils qui perpétuera la

(1) LXXIV. 62, 63. — (2) XCV. 30, 31. — (3) CLIX. 11. — (4) Id. id.

famille. Il arrive donc fréquemment que cet « embarras » préserve d'un embarras encore plus grand. Un brahmane disait à sa femme qui le pressait d'immoler sa fille : « Comment sacrifierais-je cette enfant : je l'ai engendrée moi-même ; elle a été déposée entre mes mains, *comme un dépôt*, par le créateur en personne, afin que je la confie plus tard à un mari et que je *puisse un jour, avec mes ancêtres, goûter la félicité* destinée à ceux-là qui ont pour sauveur le fils d'une fille » (1). Donc une fille, dans l'absence d'un fils, n'est pas *quantité négligeable*. De cette parole du brahmane, il semble résulter que le bonheur, ou plutôt le ciel réservé à ceux qui n'ont pas de fils, mais seulement des petits-fils, né d'une fille, n'est pas le même que celui des pères assez heureux pour avoir eu des fils ; il doit être inférieur ; mais d'autre part cette félicité est vraisemblablement supérieure au paradis de ceux qui, n'ayant pas d'enfants du tout, se voient contraints, pour échapper au Pût de recourir à l'adoption. Cette triple gradation semble exigée par la logique. Nous venons de prononcer le nom d'adoption : cette façon de se créer une famille doit nous rassurer sur le sort de certains personnages qui, par nature ou par état, ne sauraient le faire autrement.

Plus haut, nous nous demandions, non sans quelque anxiété, ce que deviendrait Bhīṣma, avec son vœu de continence absolue qu'il observa jusqu'à la fin de sa vie, ainsi que nous le verrons plus tard, dans le Parvan qui porte son nom. Nous savions, d'une part, que l'enfer était destiné à ceux qui mouraient sans enfants mâles et que, de l'autre, l'auteur du Mahābhārata n'était guère homme à souffrir que cette loi fût transgressée ; mais nous savions aussi qu'il avait plus d'une corde à son arc et cela nous rassurait un peu. Nous avions raison de compter sur les ressources de son génie. Tout-à-l'heure, nous avons vu les serpents fonder l'espoir de leur salut sur la naissance de neveux ; le brahmane dont nous venons de parler, bien qu'il eût un fils, refusait d'immoler sa fille pour doubler ses chances

(1) CLVII. 35 et seq.

de salut final, en doublant celles d'être grand père. Bhīsma ne périra donc pas à jamais, nous pouvons le tenir pour certain dès maintenant. En effet, le poète nous apprend (1) qu'il éleva ses trois neveux, Dhritarāshtra, Pāṇḍu et Vidura, comme s'ils eussent été ses propres enfants. De fait, ils lui en tinrent lieu ; c'est ainsi que le poète appelle Pāṇḍu le fils de Bhīsma (2) et Bhīsma lui-même l'aïeul des Kurus (3) parce que ceux-ci avaient pour père Dhritarāshtra. Ce titre de grand père sera donné couramment à Bhīsma, tout le long de cette vaste épopée. Le voilà donc sauvé du Pût, bien que fidèle à son vœu de Brahmacarya.

Voici un autre moyen d'échapper à la damnation ou d'en préserver un homme privé de fils. Vicitravīrya, fils de Çāṇtanu et de Satyavati, que nous avons déjà rencontrés sur notre passage, décéda sans enfants, bien qu'il fût marié à deux femmes, Ambikâ et Ambālikā. Satyavati (4) alla trouver son autre fils qui vivait en ascète et s'appelait indifféremment Dvaîpâyana, Vyâsa ou Krishṇa (5). Elle lui dit : « Ton frère est *allé au ciel*, sans enfants, donne *lui* des enfants. » — Soit (6) répondit Dvaîpāyana ; puis, il épousa les deux veuves dont il eut ces mêmes Dhritarāshtra et Pāṇḍu que nous venons de voir adoptés par Bhīsma, Vidura étant né d'une autre femme de caste inférieure.

L'expression « Svaryâta » *monté au ciel* est synonyme ici de *mort*, Vicitravîrya ne pouvant jouir réellement de la béatitude céleste qu'à la naissance des fils que lui donnerait son frère, marié à ses veuves, à moins toutefois d'anticiper, en escomptant son salut, mais c'est peu probable.

La loi du lévirat, chez les Juifs, obligeait précisément le frère de l'homme mort sans enfant à épouser la veuve, afin de donner des fils au défunt. Il nous suffit de nous rappeler la touchante histoire de Ruth. Le but de la loi juive était exclusivement temporel : empêcher un nom de s'éteindre et des biens

(1) CIX. Il surveillera aussi l'éducation des Kurus et des Pândavas, ses petits neveux. — (2) CXIII. 43, 44. — (3) CX et alias. — (4) XCV. — (5) CX. Elle l'avait eu d'un premier mariage avec l'ascète Parâçara. — (6) XCV. 54.

de tomber en deshérance. Chez les Hindous, il ne s'agissait pas seulement d'obéir à ce double inconvénient ; ce qui importait le plus, c'était le salut éternel du défunt : il fallait à tout prix lui fermer les portes de l'enfer et lui ouvrir celles du paradis.

Cette coutume du lévirat, quelque étrange qu'elle nous paraisse, ne saurait être blâmée comme immorale, puisque les Livres-Saints la consacrent. Mais les Hindous n'étaient pas capables de s'arrêter en si beau chemin.

Avant tout, voyons comment naquit Satyavati elle-même ainsi que son fils Dvaipâyana. Depuis longtemps déjà, le poète nous fait voyager dans le pays des chimères. Désormais, il nous promènera d'extravagance en extravagance et nous prouvera que les choses les plus disparates et les plus inconciliables ailleurs font très bon ménage dans une cervelle hindoue, vaste caravansérail qui loge tout ce qui se présente, moins toutefois le sens commun, sans doute parce qu'il ne heurte jamais à sa porte, si hospitalière pourtant.

Le roi Uparicara nommé aussi Vasu, pratiqua des autorités si grandes que, selon sa coutume en pareil cas, Indra trembla pour sa divine suprématie (1). Il se demandait, avec anxiété, si le prince de Cedi n'avait pas l'intention de le détrôner, en multipliant de cette façon ses macérations et conséquemment ses mérites. Il voulut s'en assurer, avant de lui dépêcher quelque Apsaras tentatrice. Il alla trouver Vasu et il acquit bientôt la certitude que l'ascète royal bornait ses prétentions à la conquête de la terre. Indra, content d'être délivré de ses perplexités, fit don à Vasu d'une guirlande fameuse, connue depuis sous le nom de guirlande d'Indra : il lui donna de plus une tige de bambou que Vasu planta en terre, un an plus tard, en l'honneur du Dieu, usage qu'à son exemple les monarques de l'Inde adoptèrent depuis lors, du moins s'il faut s'en rapporter au témoignage du poète. Indra lui avait encore fait cadeau d'un char de cristal qui voyageait dans les airs, à son gré. Une fois qu'il se promenait ainsi, sur son char aérien, il aperçut le mont Kalahala qui faisait violence à la rivière Çuktimatî. Vasu délivra l'infortunée

(1) LXIII.

qui devint mère de deux jumeaux, un garçon et une fille. Vasu les adopta : plus tard, il mit le garçon à la tête de ses troupes, et il épousa la fille, nommée Girikâ. Un jour qu'il chassait dans le but de préparer avec du gibier un Çrâddha, c'est-à-dire un mets funéraire en l'honneur de ses ancêtres, il laissa tomber, sur une feuille d'Açoka, le liquide fécondant. Un faucon s'en empara et prit son vol dans la direction de Girikâ. Mais il fut attaqué, en route, par un autre faucon et, dans la lutte, la feuille d'Açoka tomba au milieu de la Jamunâ. Une Apsaras qui habitait cette rivière, depuis que la malédiction d'un brahmane qu'elle avait essayé de séduire l'avait transformée en poisson, s'empara de la feuille et but avidement la liqueur qu'elle contenait. Dix mois plus tard, elle fut prise par des pêcheurs qui en ouvrant ce qu'ils pensaient n'être qu'un poisson vulgaire, furent assez étonnés (si toutefois dans l'Inde on peut s'étonner de quelque chose) d'y trouver deux enfants vivants, l'un du sexe masculin, l'autre du sexe féminin. Le garçon devint plus tard le roi Matsya (1). La fille, nommée Satyavati, épousa dans la suite le Rishi Parâçara. Jusque là elle avait conservé une affreuse odeur de poisson qui faisait son désespoir. Sitôt qu'elle eût conçu, cette odeur fit place à un parfum tellement agréable qu'on la nomma depuis cette époque Gandhavatî (2) ou encore Yojanagandhâ (3). Ce ne fut pas l'unique privilège que lui valut son union. Le Saint lui dit : « Tu enfanteras un fils sur l'une des îles de cette rivière de la Jamunâ et tu redeviendras vierge. Cet enfant, tu l'appelleras Dvaipâyana (4) — Dvaipâyana, nous l'avons vu, s'illustra par sa science et ses vertus. Il divisa les Vedas en quatre livres et fut surnommé Vyâsa (5) ou encore, à cause de sa couleur, Krshna (6). Ce fut après avoir été l'épouse de l'ascète Parâçara qu'elle s'unit à Çântanu (7) de sorte que Dvaipâyana était seulement le demi-frère de Vicitravîrya, né de ce dernier mariage.

(1) Matsya veut dire poisson. — (2) Celle qui sent bon, la Parfumée. — (3) Celle dont l'agréable odeur se fait sentir d'un yojana. — (4) L'Insulaire. LXIII ; CV, 13, 15. — (5) L'arrangeur ; ce nom rappelle les diascévastes de la Grèce. — (6) Le noir. — (7) XCV.

Pāṇḍu (1) condamné à ne pas avoir d'enfant, comme on l'a raconté, décida Kuntī ou Prithā, l'une de ses épouses, à se servir de la formule magique qu'elle avait autrefois apprise d'un brahmane (2) et dont elle avait usé pour invoquer Arka ou le Soleil qui, sans la dépouiller de sa virginité, l'avait rendue mère de Karṇa. Kuntī invoqua successivement les trois Dieux Dharma, Vāyu et Indra ; du premier, elle eut Yudhiṣṭhira, l'aîné des Pāṇḍavas, surnommé, du nom de son père, le Juste par excellence ; du second, elle eut Bhīmasena ou Vrikodara (Ventre-de-Loup) qui tomba un jour des bras de sa mère sur un rocher qu'il mit en pièces, sans se faire aucun mal ; enfin, du dieu Indra, elle eut Arjuna que son père arma de l'arme célèbre *Pâçupata*, lors de la lutte formidable des Pāṇḍavas et des Kurus. Pâṇḍu l'engagea encore à communiquer sa formule à Madrī, sa seconde femme (3). Madrī, armée de cette prière, invoqua non pas seulement un dieu, mais deux à la fois, les les deux Açvins (4) qui d'ailleurs n'allaient jamais l'un sans l'autre, à la différence des Dioscures auxquels on les a quelquefois comparés et dont l'un vivait sur la terre, pendant que l'autre était chez les morts, alternant l'un avec l'autre. Deux jumeaux naquirent de l'union de Madrī avec les deux Açvins, Nakula et Sahadeva. Kuntī craignit de voir sa compagne, qui nécessairement était aussi un peu sa rivale, avoir plus de fils qu'elle et elle refusa dès lors de lui prêter sa formule. Pâṇḍu donna son nom aux cinq fils de ses deux femmes : ils s'appelèrent les Pâṇḍavas : ce sont les principaux héros du Mahâbhârata.

A. ROUSSEL.

---

(1) CXXIII.

(2) CXI, 13 et 14.

(3) CXXIV.

(4) Dans le Rig-Véda, où ils sont très souvent célébrés, les Açvins symbolisent l'Aurore, divinisée encore sous le nom d'Usas, ou d'Usâsas, au pluriel, *les Aurores*.

NOTES SUR L'ORIGINE DE CERTAINES PARTICULES COPTES.

L'étude comparée du copte et de l'ancien égyptien a été particulièrement féconde. Elle a permis de déterminer le sens et la prononciation d'un grand nombre d'hiéroglyphes; elle nous a fait entrevoir les principes généraux qui ont présidé à la transformation de la langue des Pharaons, durant les longs siècles de son existence; elle a eu pour effet de fixer la portée exacte de mainte locution copte, dont la forme radicale et l'idée mère ne se dessinaient plus que vaguement à travers les variantes dialectales.

C'est cette dernière série de résultats que nous avons en vue, dans ces "notes sur l'origine de certaines particules coptes". Les faits que nous observons, et d'autres analogues, ont déjà été signalés en diverses occasions [1]); notre but est de mettre en relief le détail de leur genèse et de faire ressortir, en les

1) Voir p. ex. Champollion, *Gram. hiérogl.*; Brugsch, *Gram.* et *Wörterb.*; Maspéro, *Des formes de la Conjug.*; J. de Rougé, *Chresthom. Egypt.*; Stern, *Kopt. Gram.*; Erman, *Neuægypt. Gram.*; Revillout, *Chrestom. démot.*

groupant, leur caractère commun, que nous croyons pouvoir la préciser en ces termes: la plupart des particules, qui dans leur rôle secondaire de prépositions, de conjonctions ou d'adverbes, ne représentent qu'une valeur abstraite et relative, nous apparaissent, dans leur prototype, sous forme de racines ayant une existence individuelle et une signification concrète.

Nous n'envisageons pas ici principalement le groupe, si nombreux, des locutions complexes dans lesquelles on retrouve, sans altération sensible, les substantifs qui ont concouru à leur formation. Telles sont, par exemple, les locutions prépositionnelles composées d'une particule simple et du nom d'un membre du corps humain. Les termes qui se prêtent le mieux à ces combinaisons, sont ceux qui désignent: la main (ⲧⲟⲧ, hiér.), les pieds (ⲣⲁⲧ, hiér.), la face (ϩⲣⲁ, hiér.), la bouche (ⲣⲟ, hiér.), le dos, (ⲱⲧ, hiér.) et quelques autres mots, dont M. Stern a très-bien étudié la fonction, dans sa savante grammaire copte. Ils se présentent entr'autres dans les expressions suivantes: ϩⲓ-ⲧⲟⲧ, (hebr. בְּיַד) "par„, (*litt.* "par la main de . . . „); ⲉⲣⲁⲧ, "vers„ (*litt.* "vers les pieds de . . . „). Dans l'emploi de ces formules, on a négligé peu à peu le sens concret des substantifs ⲧⲟⲧ, ⲣⲁⲧ etc., pour ne retenir que la notion abstraite représentée par les prepositions simples ϩⲓ, ⲉⲧ etc.

Si maintenant, nous remontons à l'origine de ces prépositions simples elles-mêmes, nous constatons qu'elles donnent lieu à des observations analogues. C'est de celles-là surtout que nous voulons nous occuper.

Tant que notre connaissance du groupe chamitique ne s'éten-

dait pas au delà du copte, rien ne nous faisait soupçonner que les particules simples de cette langue eussent eu, dans le principe, un sens plus déterminé que les prépositions latines *in*, *ad* etc. On aurait cru volontiers qu'elles avaient été créées d'emblée, dans le seul but de satisfaire aux exigences de la grammaire et de compléter le discours par des particules de relation. Il n'a pas été difficile de démontrer que les choses se sont passées autrement.

Prenons pour exemple la particule ϨⲚ "dans„. Considérée en elle-même, elle ne présente à l'esprit que la notion vague contenue dans le latin "in„, le grec "ἐν„ etc. Mais, en remontant aux hiéroglyphes, on en découvre la racine dans le groupe *χennu*, "l'intérieur„. Ce groupe, déterminé par le signe de la maison, évoque immédiatement l'idée familière d'un intérieur d'habitation. Dans un sens plus large, il a servi à marquer "l'intérieur d'une chose quelconque„. Il a perdu ensuite sa signification substantive, pour faire fonction d'adverbe: "à l'intérieur„ [1]), voire même, pour exprimer une simple relation dans l'ordre matériel ou moral; le copte ϩⲛ̄ "dans, par, avec„ etc. n'offre, plus en effet, que ce dernier sens.

On prouve aisément que plusieurs autres particules coptes ont passé par les mêmes phases:

ϨI "sur„, correspond évidemment au mot hiéroglyphique, *ḥer*: "face humaine, partie supérieure d'une chose, supériorité quelconque, dessus, sur„.

ϨⲀ "sous„, équivaut à, *χer*, employé comme préposition, adverbe ou substantif, avec le sens respectif de:

1) Sens qu'on retrouve dans le copte ⲛ̀ϧⲟⲩⲛ, *intus*.

"sous, dessous, inférieur„. On trouve le même radical sous la forme [hieroglyphs], *χer*, "aller de haut en bas, tomber„. Le déterminatif nous avertit de nouveau, que l'idée mère de ce mot est empruntée à l'image concrète de *l'homme qui tombe.*

Grâce à ces rapprochements, on parvient à expliquer certaines anomalies de la langue copte.

La particule ЄϨРАІ a été signalée souvent comme ayant deux sens, diamétralement opposés: "en haut, en bas; sur, sous„. Or, en s'éclairant des hiéroglyphes, on découvre que ⲉϩⲣⲁⲓ est une forme commune de deux types, très nettement distincts à l'origine. Ce sont précisement les deux groupes que nous venons d'analyser: [hieroglyphs] *χer*, var. [hieroglyphs] *χri*, *χrai* (Brugsch, *Wörterb.* p. 1120; Stern, *Kopt. Gram.*, n. 516), qui signifie "la partie inférieure„, nous a donné (Bohir.) ϧⲣⲏⲓ, (Sahid.) ϩⲣⲁⲓ, ⲉϩⲣⲁⲓ "en bas, sous„; tandis que [hieroglyphs], *ḥer*, var. [hieroglyphs] *ḥri*, *ḥrai*, (Brugsch, p. 978; Stern, *l. c.*) "la partie antérieure ou supérieure„, a passé dans le copte avec la transcription ϩⲣⲁⲓ, ⲉϩⲣⲁⲓ, et le sens de "en haut, sur„.

La préposition (Sahid.) ЄТВЄ, (Bohir) ЄΘВЄ "pro, propter, ob„ se rencontre dans le démotique *nt ṭeb*, composé du relatif *nt* et de la racine *ṭeb*. Celle-ci reparait à son tour, sous la forme hiéroglyphique [hieroglyphs], *ṭeb*, et signifie "échanger, payer, récompenser„ (Brugsch, p. 1625, 1625). Le sens étymologique de la préposition ⲉⲧⲃⲉ correspond donc à nos locutions: "en échange de, à raison de, en récompense de„, et se rendrait très bien par les ablatifs latins *ratione*, *gratia*, construits avec le génitif.

Cette signification est encore empruntée, comme on le voit,

à un ordre de choses déterminé et spécial : aux relations habituelles de la vie commune.

Nous n'entendons pas dresser la liste complète des particules simples, qui peuvent donner lieu à des observations analogues. Qu'il nous suffise, pour le moment, d'avoir mis en évidence celles dont l'étymologie paraissait à la fois la plus sûre et la plus caractéristique.

On pourra d'ailleurs, traiter ce genre de questions avec plus de compétence et de largeur de vues, quand on aura précisé davantage les règles phonétiques des idiomes égyptiens. Les travaux de nos savants linguistes, sur les lois étymologiques des langues indo-européennes, n'ont guère été imités jusqu'ici par les sémitisants et les égyptologues. Pour ces derniers, le fait a son explication toute naturelle. Ils ont dû s'appliquer presque exclusivement, au déchiffrement et à l'interprétation des textes. L'étude de la linguistique, pour être fructueuse, présupposait, en effet, une connaissance suffisamment étendue de cette littérature, dont on avait perdu la clef depuis des siècles. En outre, la famille plus restreinte des langues chamitiques, se prêtait moins bien aux observations variées et fécondes, qui ont été faites sur la famille indo-européenne.

N'oublions pas toutefois que les langues de l'Egypte présentent, pour les recherches étymologiques, certains avantages qu'on ne trouve guère ailleurs, au même degré. L'Egyptologue connaît approximativement l'époque à laquelle les diverses langues se sont succédé, ou plutôt, sont issues l'une de l'autre, durant une période de plusieurs milliers d'années. Il peut observer ainsi distinctement les différentes étapes de leur marche à travers l'histoire, déterminer l'antiquité relative des formes qu'elles présentent, pour établir enfin les lois générales de leur évolution.

C'est le but que les professeurs Stern et Erman paraissent avoir eu surtout en vue, dans leurs recherches respectives sur la grammaire copte et celle du Nouvel Egyptien. Leur école est appelée à rendre de grands services, non seulement à l'égyptologie, mais aussi à l'étude générale des questions de linguistique.

A. Hebbelynck.

ESSAI

SUR LA FORMATION DE QUELQUES GROUPES DE

RACINES INDO-EUROPÉENNES.

Les préformantes proto-aryennes.

La flexion indo-européenne procède par suffixation. Il n'y a d'exception que pour l'augment, le redoublement se ramenant à la composition. Quelle que soit son origine, l'augment constitue un procédé à part : c'est un véritable préfixe morphologique. Il y a peu de temps, M. Meringer a cru retrouver d'autres préfixes indo-européens, pour lesquels il soupçonne parfois une origine pronominale (1). Le présent essai se place sur un terrain différent. Tout en cherchant comme Meringer à montrer l'existence de préfixes, nous croyons devoir les rejeter dans une époque antérieure.

Les préfixes que nous signalons paraissent avoir été de nature morphologique, du moins en partie, mais complètement perdus comme tels à l'époque où nous ramènent directement les résultats de la grammaire comparée. Les formes créées à l'aide de ces préfixes devinrent des racines nouvelles lorsque les relations qui les avaient unies dans un système grammatical différent eurent été oubliées. Mais une langue faisant un fréquent usage de la préfixation comme procédé morphologique devait être différente de la langue indo-européenne telle qu'on l'entend généralement, à savoir, une langue homogène ou à peu près au point de vue phonétique (Cf. Brugmann, *Grundriss d. vergl.*

(1) *Beiträge zur Geschichte der indog. Declination.*

Grammatik I, p. 2) et possédant un système de flexions réflété assez fidèlement par l'ensemble des langues dérivées (*Ibid*, II, 511, et *passim.*) L'augment, qui se détache du reste du système, peut être un vestige de l'état antérieur.

Cette langue antérieure à l'indo-européen et que nous appellerons proto-aryenne est encore à peu près inexplorée dans ce sens. Les travaux relatifs aux origines des racines indo-européennes et des éléments de la flexion, quoiqu'ils s'y rapportent directement n'ont pas abouti à la reconstruire par des inductions positives. A plus forte raison n'avons-nous pas la moindre idée de sa phonétique, différente sans doute de celle de l'indo-européen.

Notre essai n'a pas l'ambition de résoudre ces questions ; il les aborde seulement par un côté, avec le but de retrouver la parenté de certains groupes de racines indo-européennes, encore reconnaissables, mais qu'il est impossible de réunir par les ressources de la phonétique et de la morphologie indo-européennes. C'est donc d'une analyse de racines qu'il s'agit en dernier ressort.

* * *

La phonétique proto-aryenne, pour différente qu'elle fût de la phonétique indo-européenne, devait au moins en contenir les germes. C'est une raison suffisante, faute de mieux, de nous astreindre à cette dernière, telle qu'elle est codifiée par M. Brugmann dans son *Grundriss der vergleichende Grammatik der indog. Sprachen.* Celui-ci représente la moyenne des opinions généralement reçues, et dont, en principe, nous ne nous sommes pas écarté dans ce travail. Par contre, il n'a pas paru nécessaire de réfuter des rapprochements de mots différents de ceux admis dans ce travail ; ces rapprochements restent possibles et ne seront ébranlés que si notre thèse générale est démontrée. Au reste les rapprochements, qui ne se rapportent pas directement à notre théorie, sont généralement admis et souvent repris dans le *Vergleichendes Wörterbuch*[4] de M. Fick : aucune citation n'était donc nécessaire de ce chef.

Une remarque analogue doit être faite pour certaines formes

qui reçoivent nne explication justifiée par l'ensemble de la théorie, mais différente de celle qui est donnée par d'autres auteurs. Ceci n'implique aucunement la négation de l'équivalence phonétique qui se trouve à la base de l'explication écartée. Ainsi p. e. *īr* sanscrit, dont Brugmann explique les relations avec *ar* par les formes où celui-ci devenait *r̥̄*, est présenté dans cet essai comme provenant de *ai+ar*. Nous n'entendons nullement nier par là que *r̥̄* indo-européen réponde à sanscrit *īr* ; nous nions cependant la réciproque — nullement démontrée — que tout *īr* sanscrit soit sorti de *r̥̄* indo-européen.

La nature même de cette investigation nous a porté à ne pas insister sur des notations phonétiques sans importance dans le cas présent, et qui supposent une opinion précise sur l'état de la langue traitée : ainsi *u̯* et *i̯* devant voyelle seront toujours figurés par *v* et *j*. — Quant aux transcriptions, pour le sanscrit, on a suivi M. Whitney ; pour l'avestique, le *Manuel*[2] de M. de Harlez.

---

1. L'énumération suivante a pour but de montrer que des noyaux proto-aryens recevaient des préfixes *u* et *s*, d'un sens déterminé : ces noyaux sont désignés par $\sqrt{\ }^2$. Les préfixes seront désormais appelés *préformantes*, afin d'éviter toute amphibologie en marquant exactement leur rapport avec les racines indo-européennes, qu'elles ont servi à former. $\sqrt{\ }^2$EX désigne ainsi une racine proto-aryenne pouvant revêtir les formes *VeX* et *SeX* qui devinrent racines à l'époque indo-européenne. A désigne la voyelle de certaines racines qui présentent la variation souvent inexpliquée *a e*.

Les groupes traités renferment des mots donnés comme des descendants p. e. de *EX* — *VeX* — *SeX* et destinés à montrer que les derniers ne sont autre chose que $\sqrt{\ }^2$*EX* augmenté des préformantes *u* et *s* ; cette formation ayant cessé déjà à l'époque indo-européenne, il est clair que le groupe devait exister même avant cette époque. Or il se fait que plus d'une fois les formes préfixées n'ont pas laissé assez de témoins pour qu'on puisse conclure à leur existence dans la langue-mère. Cette

circonstance enlève naturellement une grande partie de sa force à l'induction basée sur les formes énumérées, qui présentent en outre une difficulté phonétique.

Celle-ci provient du rapprochement de racines semblables à celles qui sont représentées par ἄγχω et ἔχω, ce qui semble introduire une confusion entre l'*a* et l'*e* indo-européens. Cette confusion n'est cependant qu'apparente. D'abord la variation (1) *a e* existe ; c'est un fait reconnu, signalé en particulier par Hübschmann (*Idg. Voc.* p. 166). Plusieurs tentatives ont été faites pour expliquer cette anomalie, en dernier lieu par Bartholomæ (BB. XVII, 112 *et suiv.*) et par Bechtel (*Hauptprobleme* etc.). Dans le système du premier, l'explication a lieu par le moyen de *ə* qu'il insère dans les séries à base de voyelle brève. La difficulté n'est donc pas absolue, et il ne serait probablement pas trop difficile de faire rentrer toutes les formes dans l'un ou l'autre des systèmes vocaliques, qui commencent à se multiplier. Il a paru préférable de s'en tenir au système le plus généralement accepté, celui de M. Brugmann (*Grundriss* I, 248), en indiquant parfois les transitions de séries qui ont pu amener la variation.

Au reste étant donné les obscurités qui règnent encore dans ces matières et dont Brugmann indique les causes (*Grundriss*, I, 249), il n'y a rien de téméraire à admettre les relations organiques des groupes *V-eX* et *S-aX* p. e. puisque ce dernier peut-être en réalité *S-əX* : en prenant l'*a* comme un produit de l'évolution phonétique des langues individuelles. Ces relations peuvent être suffisamment justifiées par l'ensemble de nos arguments, souvent dégagés de cette complication, et qui suffisent à assurer la grande probabilité de certains rapprochements dont on pourra rechercher l'explication plus tard.

D'ailleurs il est impossible de se soustraire ici à une hypothèse d'une nature toute différente, et qui placerait l'origine de cette variation dans le proto-aryen ; *V-eX* et *S-aX* se seraient différenciés d'après les lois de cette langue, qui nous

(1) Nous réserverons le nom d'*alternance* (*vocalique*) pour la variation régulière, organique, appelée ordinairement *ablaut* ou *apophonie*.

sont inconnues, mais qui certainement n'étaient pas identiques à celles de l'indo-européen.

Cette hypothèse ne s'appliquerait rigoureusement qu'aux racines étudiées, et n'impliquerait aucune opinion sur l'origine ni de l'*e* ni de l'*a* indo européens en général. L'*e* — comme il en est de fait de toutes les voyelles de toutes les langues, dont le développement historique nous est connu — peut avoir des origines diverses. A cet égard, les réflexions de A. Noreen, *Utkast til föreläsningar i urgermansk judlära*, p. 25-28, méritent la plus sérieuse considération.

Malgré tout, l'objection phonétique, jointe à la circonstance signalée plus haut, enlève à la liste qui va suivre, une grande partie de sa force démonstrative. Sans ces deux difficultés, il suffirait à fournir une preuve d'une véritable valeur apodictique. Tel qu'il est, l'argument garde un caractère assez sérieux pour que, uni aux autres arguments et aux indices fournis par la suite, il constitue une démonstration suffisante de l'existence et du rôle, tel qu'il sera défini, des préformantes proto-aryennes.

* * *

1. √²AK, courber ; être courbé.

Scr. √*ac*, *añc*, id. ; *añká*, crochet ; ἀγκών ; *ancus* ; vha. *angul*, hameçon.

V-AK :

Scr. √*vañc*, caracoler, rouler ; *vakrá*, courbe ; *vacillo* ; goth. *unwāhs*, irréprochable ; ags. *wōh*, courbé.

Les dérivés de cette racine peuvent se ramener aux alternances reconnues par l'intermédiaire du vsl. *vēko*, paupière ; lith. *voka*, couvercle ; *vokas*, paupière. On est fondé, semble-t-il, à réclamer pour ces mots le sens primitif de : *qui se recourbe* sur l'objet principal ; le sens de *paupière* se concevrait bien, surtout si le mot exprimait primitivement un couvercle adhérent, qui *se recourbe*. Les formes en *ā* seraient nées alors par l'intermédiaire des formes en *ē* traitées comme degré fondamental

de l'alternance *ē*. On verra plus loin comment nous expliquerons la présence de la nasale dans cette racine, comme dans d'autres qui suivront. Pour *uncus* V. p. 182. La racine serait donc *EK* qui aurait parcouru deux séries vocaliques.

2. √ ²AK$_1$, atteindre.

Scr. √ *aç*, *aṁç* id. ὠκύς = *āçú* — √ *naç*, *nactus* etc. voir p. 178.

V-AK$_1$:

Scr. √ *vaç*, vouloir, commander (= disposer de, avoir acquis) ; désirer; *váça*, volonté, désir; εὔκηλος, tranquille, (en possession) ; ἕκητι, en vertu de (par la volonté de) ; ἑκών, voulant bien, consentant. *VAK* signifie proprement *avoir atteint*, posséder ; de là dérivent les sens de jouir, aimer, désirer ; le sens de *jouir* se trouve dans néerl. *genoegen*, *genuchte*, de la même racine. Comparez aussi *winnen*, *wonne*, *wenschen*.

Le gothique *nehw* peut représenter *nēk$_1$u* ; les formes en *a*, comme *nactus* dont il sera question plus loin, mais dont il doit être déjà tenu compte ici, auraient le degré faible de l'alternance hystérogène *ē* : *ə* de la racine EK$_1$.

3. √ ²EK$_1$, être aigu, tranchant ; aiguiser, trancher.

Scr. √ *aç*, manger ; *áçri*, tranchant ; ἀκωκή, ἀκαχμένος, *acuo*, *acies*.

V-EK$_1$:

Scr. *váçī*, hache.

S-EK$_1$:

Saxum ; vha. *sahs*, couteau ; *seco*, *sacena* ; vha. *segensa* ; m.-néerl. *saghe*, scie ; *sacer*, = séparé, retranché de la circulation ordinaire.

Grassmann (*Wört.* et KZ. 16, 163) veut que *vāçī* soit pour *vrāçi* ; les analogies de *bhuj* = *fruōr* et *bhañj* = *frango* sont plus que douteuses : le sanscrit maintient *r* dans *bhram*, *vrata* etc.

On peut voir chez Bechtel (*Hauptprobleme* p. 196 *svv.*) des tentatives pour ramener *sacena* à *seco* (1). Pour admettre notre rapprochement avec ἀκωκή etc., il faudrait faire remonter cette variation vocalique à la langue mère : la racine serait EK_1 et la transition vers les formes en *a* (de *ə*) serait l'*ē* dont l'*ə* se montrerait dans le vha. *saga* (à côté de *sëga*) = *səká*.

4. √ ²EK_2.

Scr. √ *ac*, parler indistinctement (Grammairiens) ; vsl. *jęcą*, gemo.

V-EK_2 ;

Scr. √ *vac*, parler, dire ; *vox* : εἶπον, ἔπος.

S-EK_2 :

ἔννεπε, ἔσπετε ; *insece*, *insectiones* ; vha. *sagên* ; lith. *sakýti*, dire. Wiedemann, IF., I, 257 rapproche ces derniers de goth. *saihwan*, sans me convaincre.

5. √ ² $\bar{O}K_2$, (s') ouvrir.

Zend *āka*, manifeste ; scr. *akshán*, œil ; ὄσσε·ὀπτίλοι (Hésych.) = *oculi*.

V-$\bar{O}K_2$:

Vacuus (ouvert, vidé), vide ; dans *vaco* le sens primitif apparaît mieux ; lith. *wokas*, n. pl., trous dans la glace.

En partant de *ōk* on arriverait aux formes en *a* par l'intermédiaire de *(ō :) ə*.

6. √ ²AG_1, *ago*, dans les sens du verbe latin : *pousser* et *être actif*.

Scr. √ *aj* = *ago*, ἄγω ; zend. *az* ; vn. *aka*, fahren.

V-AG_1 :

Scr. *vājay*, exciter, fortifier, *vegeo* ; goth. *wakan*, veiller (= être en activité) ; *ugrá*, fort, terrible ; ὑγιής (2) ; *vájra*, la foudre lancée par Indra.

(1) Cf. Bartholomae, BB. XVII, p. 112 et suiv.

(2) L'explication de ὑγιής rapportée et approuvée par M. Brugmann IF., I, 503 est loin de s'imposer.

Il est intéressant de comparer le védique *ājí*, combat, avec *vája*, dans le même sens.

S-AG$_1$:

Sāgio ; sentire acute (Cic. *de div.* I, 31, 66, apud Bréal. *O. c.*, *s. v.*). Comparez le français *éveillé* = *sāgax* ; ἡγέομαι = ἁγέομαι ; v. irl. *sagim*, rechercher ; goth. *sokjan*, chercher ; vs. *saka*, affaire, procès (= poursuite).

En partant de *Eg.*, les formes en *a* peuvent s'expliquer par *ē* : *ə* ; celles en *ā* seraient un développement hystérogène de ces dernières. Mais nous avouons que tout en restant possible, ce passage d'une même racine à travers trois séries n'est pas facile à admettre. Il vaudrait peut-être mieux chercher l'explication du phénomène dans une autre direction. Les racines indo-européennes *Ag* et *Veg* sont certaines ; le goth. *wakan*, *wok*, ne suffit pas à démontrer l'existence de *vag*. Les formes européennes de *sāg* n'ont pas de correspondants en Asie. Néanmoins il n'est pas impossible que *vag* et *sāg* aient existé. Les variations *ag*, *(v)eg (v)ag*, *(s)āg* seraient ainsi des formes dont les relations organiques n'auraient existé que dans le proto-aryen, mais qui auraient vécu comme racines à l'époque indo-européenne, malgré l'insuffisance des formes existantes à démontrer le fait. Ceci serait d'autant moins inadmissible qu'on doit s'attendre à priori à ce que l'indo-européen, recueillant les débris des formations préfixales du proto-aryen, n'ait pu transmettre aux langues dérivées, appauvries à leur tour, des témoignages suffisants pour reconstruire facilement les types d'une période antérieure à lui-même. Dans ce cas, les variations de $\sqrt{{}^{x}AG_1}$ seraient dues à des facteurs phonétiques différents de ceux de l'indo-européen et n'existant déjà plus à l'époque de ce dernier : de telle sorte qu'au point de vue de cette époque nous aurions affaire à plusieurs racines, qu'il serait superflu de faire entrer dans l'organisme vocalique connu. — Cette hypothèse très naturelle manque, il est vrai, de base positive, en dehors de la

présomption favorable qui résulte de l'ensemble des faits étudiés dans cet essai ; mais il n'est point possible de songer à lui en donner une autre pour le moment.

7. √²AG, oindre, orner.

Scr. √*añj*, id. ; vha. *anko*, beurre.

V-AG. *Unguo* p. 182.

S-AG :

Sagina, scr. √*saj*, *sañj*, s'attacher, coller ; lith. *segù*, id.

8. √²AG, être, (faire) aller en ligne courbe.

Scr. √*ag*, rouler, *aga*, pot, serpent (Grammairiens) ; ἄγγος ; *anguis* ; lith. *angis*, serpent.

V-AG : *vagus*, errant, ondoyant ; vha. *winchan*, se mouvoir obliquement ; *wankelen*.

S-*U*-AG :

Scr. *svaj*, entourer, embrasser ; avest. *pairishᵛakhta*.

Pour vha. *unc*, *ungustus* que Fick[4] place ici (*sub eng*) voir p. 182.

Nous ne connaissons aucune forme qui pourrait représenter la transition de *e* à *a* dans les groupes 7 et 8.

9. √²AGH$_1$, étreindre, sérrer.

Scr. √*aṁh*, id. ; ἄγχω, *ango* ; goth. *aggvus*.

S-AGH$_1$:

Scr. √*sah*, se rendre maître de, supporter ; ἔχω, ἔσχον ; goth. *sigis*, victoire ; av. *hazd*, exercer de la violence, piller.

Le vieux-slavon montre *a* = *o* dans *vązŭ*, band, *nązŭ*, amuletum, *anzŭkŭ*, enge. (Miklosich. EW. sub *enz*.). La variation *e-a* existe donc aussi pour la racine simple, peu importe comment on l'explique (1).

(1) Brugmann. *Grundriss* I p. 95 donne à *ązŭku* la voyelle radicale *a*. Mais alors il faut séparer vsl. *vęzati* que Miklosich range avec les formes en *ąz* et

10. √²ANT........

Scr. *ánta* ; goth. *andeis*, limite, bout ; scr. *ánti*, vis-à-vis, proche ; ἀντί, ἄντομαι ; goth. *and*, vers, contre ; *andanahti*, (le moment dont la nuit est le terme), la veille, le soir.

V-ANT :

Vha. *wenti*, Wende, limite, tournant, retour ; goth. *windan*, tourner autour, envelopper : causatif *wandjan*, se retourner, retourner, (revenir du point d'arrivée : *andeis*).

S-ANT :

Goth. *sandjan*, envoyer, (faire arriver).

Le gothique *sinths* ne serait donc pas simplement le chemin, mais la route qui conduit au but. Cette nuance se retrouve dans *sandjan* et dans les modernes *zenden*, *senden*.

Le latin *sentire* rapproché par Kluge (sub *sinn*) représenterait *snt-* ; quant à **sinthan*, dont *sandjan* est le causatif il serait — de même que *windan* — une formation analogique. Ici, comme pour les variations de √²AG_1, nous aimerions autant remonter à l'époque indo-européenne qui aurait recueilli des formes proto-aryennes dont l'unité organique avait été brisée.

11. √²AN, respirer, (être à l'aise), être favorable.

Scr. √*an*, respirer ; νἄνεμος, *anima* ; προσηνής : goth. *anst*, faveur ; mha. *anen*, prévoir, augurer. Comparez les métaphores populaires *flairer une chose*, *iets gerieken* ; scr. *anu*, homme.

α) *V*-AN :

Scr. √*van*, aimer, désirer, acquérir ; *venus* ; goth. *wunan*, se réjouir ; vs. *wini*, ami ; vs. *wunōn*, demeurer (rester au lieu que l'on préfère) ; goth. *wenjan*, espérer, cf. *anen* ; *winnen*, gagner ; germ. √*winn* d'après

vąz. Au reste la présence du *v* dans ces dernieres, et dans *vęnz-* ne s'explique guère par les lois propres au slave. Il est plus probable qu'elles ont la préformante.

Kluge (sub *gewinnen*) « *mühevoll arbeiten* », d'un sens antérieur : *intendere vires ?* Mais comparez plus bas.

β) *V*-AN :

Scr. √*van*, blesser, frapper ; goth, *winnan*, souffrir ; *wunds*, blessé.

Si l'on admet pour √*AN un sens général de mouvement, dont celui de *respirer*, *souffler* serait une spécialisation, toutes les acceptions précédentes s'expliquent avec facilité. V-AN α) se rattache alors au sens figuré de *respirer* ; *être dispos*, *favorable* : métaphore qui existe aussi en français. Le sens général reparaît dans V-AN β), atteindre, modifié par la préformante, dont le sens sera établi plus loin. D'*atteindre* on arrive à *gagner* et *blesser*. Pour ce dernier, le français présente une analogie complète dans *porter atteinte* à l'honneur. Il est vrai que le sens de *blessure* ne s'est pas développé ici d'une manière définitive, quoi que le participe *atteint* l'ait parfois. Mais si la langue n'avait pas déjà possédé de terme pour rendre cette idée, il n'y a pas de doute qu'*atteindre* et ses dérivés eussent été appelés à rendre ce service. — Une autre modification du sens de *gagner* serait *travailler à gagner* comme dans *gagner son pain*, *zijn brood winnen*. Le sens général reparaît dans

S-AN :

Scr. √*san*, acquérir ou acquérir pour un autre et lui donner (PW) ; *sána*, vieux, antique (qui a *atteint* un âge élevé) ; ἕνος, *senex*, *senis* ; goth. *sineigs*, *sinista*, ancien, aîné.

Les rapprochements de ce n° appellent encore d'autres réflexions, d'abord d'ordre phonétique. Le gothique *wenjan* montre l'*ē* qui peut servir de transition aux formes en *a* *ā* en partant de √*EN. — Au point de vue sémasiologique, on peut remarquer que le vha. *sinnan* a les sens de *aller*, *tendre vers*, *penser à* : l'analogie avec les développements du sens de √*AN est remarquable, d'autant plus que tout invite à rattacher ANT du n° pré-

cédent à √²AN au moyen du *Wurzeldeterminativ* reconnu *t*.

Persson dans son beau travail intitulé « *Studien zur Lehre von der Wurzelerweiterung usw.* » rattache *ven* à la racine indo-européenne *eu* (p. 71, 174 et comp. 113). Il n'y a pas à nier que ses rapprochements sont très plausibles au premier abord ; mais ils sont sujets à une difficulté qui, il est vrai, revient constamment dans l'étude des *Wurzeldeterminative* : c'est que le sens des déterminatifs *en*, *el* (*er*), *i* n'est pas perceptible. Dans le cas présent il est assez naturel que les racines représentées par scr. *an*, *ar* (1), désignant le mouvement, en arrivent à signifier *arriver à*, *atteindre* avec des nuances diverses, assez bien justifiées par le sens des formes simples ; il est beaucoup plus difficile d'admettre une racine *eu* devenant *eu-i*, *en*, *el*, *k*, où le rôle joué par les déterminatifs ne se laisse préciser d'aucune manière.

12. √²AS, (se) fixer ; être fixé, être à sa place, être bien. Scr. √*as*, être, √*ās*, s'asseoir ; Européen √*es*, être ; scr. *ásu-ra*, zend *aṅhu*, seigneur ; (h) *erus*, *era*, *esa* ; scr. pronom *asau*, dont l'emploi s'accommode fort bien de cette origine. On peut expliquer de même *sa*, *sā*, ὁ, ἡ, goth. *sa*, *so*, qui ne s'emploient qu'au masculin et au féminin : le Rig-Véda, qui aime à joindre *sa* avec un vocatif ou qui l'emploie même comme équivalent de *tvam*, semble confirmer cette explication ; l'absence de l'*s* s'expliquerait du même coup, s'il est vrai que nous avons affaire à d'anciens vocatifs. (A)*s*(*u*) peut avoir donné aussi les formes primitives de *sva*, *suus*, *se* etc., et avec le suffixe *bha* qui individualise : σφέ. La racine AS montre encore son sens pregnant, surtout en sanscrit, dans les participes *sat* etc. qui signifient *vrai*, *bon*,

(1) Une √²EL se trouve peut-être dans ἐλθεῖν, ἐλαύνω qui serait la base de ἕλκω (v. nº 27). — *Velle*, *wollen*, *vṛṇāmi* seraient alors *tirer à soi*, préférer, *vorziehen* ; *vello*, arracher, goth. *vilvan*, dérober, seraient de la même souche.— Quant à *vi*, nous inclinons à y voir, comme M. Persson, *Au-i*.

dans scr. *su*, εὖ, et scr. *ásta*, demeure (home) ; avest. *ahunas*, den Ort erlangend. (Justi).

Scr. √*as* spécialisé dans le sens de jeter sur, *ficher* ; ce dernier réunit les deux sens, au moins dans le langage trivial ; *así*, *ensis*. Pour la nasale voir p. 179.

α) *V*-AS :

Scr. *vásu*, bien, richesse.

β) *V*-AS : se fixer, demeurer.

Scr. √*vas*, id. ; *vástu*, demeure ; Ἑστία ἄστυ ; *vesta* ; goth. *wisan*, être, demeurer.

γ) *V*-AS, fixer sur soi, revêtir.

Scr. √*vas*, id. ; ἕννυμι ; *vestis* ; goth. *wasjan*, to wear.

δ) *V*-AS : scr. *vas*, (se) diriger vers, (se) lancer sur ; av. *ushu*, flèche.

S-AS :

Scr. √*sas*, dormir ; ἧμαι, ἧσται doit se placer ici ou sous : β) *V*-AS — Avest : *hañhu*, parfait, à rapprocher de *vásu*.

V-AS, briller, peut être ramené à cette racine par l'intermédiaire d'un dénominatif signifiant : *chose chère, précieuse*. On sait quel rôle joue la lumière dans la religion des Indo-Européens ; dans le Rig-Véda la lumière est la source ou la condition de tout bien ; l'origine des dieux les plus vénérés, les plus bienfaisants lui est rapportée. (Voir Roth. *Die höchsten Götter der Arier*. Z. D. M. G. VI. et Colinet. *La nature du monde supérieur dans le Rig-Véda*. Muséon. VIII.) Curtius propose pour *as*, *es*, le sens primitif de *vivre*, qu'on retrouve dans scr. *asu*, souffle, vie, et *ās*, *os* (?). Mais la filiation en sens contraire est également facile. La vie est le bien par excellence de l'homme : son *priyám jīvitám*, φίλον ἦτορ.

Il est intéressant de rapprocher :

wisan comme verbe substantif et scr. √*as*, *esse*.

ἄστυ	et	*vástu*
scr. √*as* jeter	et	√*vas*, lancer, jeter.
scr. *ásta*	et	Ἑστία, *vesta*.

Bartholomae essaie d'expliquer ἄστυ (BB. XVII, p. 112 *et suiv.*) Fick[4], I et d'autres ramènent √ *ēs*, scr. √ *ās* à √ *es*.

13. √ [2]AUS, brûler.

Scr. √ *ush*, brûler ; lat. *ūro* (= *euso*) ; εὕω, αὕω.

S-AUS ;

Lith. *Sausas*, sec ; vha. *sorēn*, sécher ; zend, *hushka* ; scr. *çushka* (pour *sushka*), sec ; αὕω.

Voir pour les mots grecs de ce groupe Osthoff, *Perfect*, p. 484.

14. √ [2]ŌP.

Scr. *ápas*, les eaux, surtout les eaux fécondantes du ciel ; ὄπος, suc ; ἄπιος (cf. Curtius. *Grundzüge* p. 469) ; v.-perse *āpi*, eau.

V-ŌP :

Scr. *vapā*, graisse.

Vāpī, puits, réservoir ; avest. *vivāp*, endroit sans eau, désert ; vsl. *vapa*, stagnum.

Peut-être faut-il placer ici : *vappa*, vin éventé ; *vapidus*, éventé ; *vapor* ; VŌP serait : émettre, perdre sa saveur.

Scr. *vápus*, *vapsas*, apparition, belle forme ; vsl. *vapŭ*, couleur, *vapsati*, enduire de fard.

S-ŌP :

Sapio, être succulent ; ags. *sefan*, intelligence ; *beseffen*, comprendre (comp. *sapiens*.).

On trouve des formes qui supposent *p*, *b*, *bh* indo-européens dans le sens propre et figuré de *sapio*. Si le désaccord se bornait aux langues germaniques, où la *Verschiebung* des labiales est si troublée, on pourrait passer outre ; mais σοφός et surtout scr. *sabar*, nectar, font naître des doutes sérieux. (Cf. Kluge. EW. sub *saft*).

S-*U*-ŌP :

Scr. *sūpa*, bouillie, soupe ; goth. *supon*, würzen.

Néerl. *Zuipen*, *sop*, (populaire, *zop*, régulier).— Contrairement à ce que dit Kluge, l'allemand *suppe*, néerl. *soep*, sont probablement d'origine romane, à cause de l'*s* initiale de ce dernier ; l'*s* irrégulière de *sop* s'explique par *'t sop* = *het sop*, comme dial. *tak* pour *dak*, par *'t dak ; soep* qui est féminin ne permet pas cette explication.

Les formes en *a* seraient sorties de *ə*, degré faible de *ō*.

15. √²ĀP.

Scr. *apás* = *opus*, vha. *uoba*, solennité ; scr. √ *āp*, obtenir (arriver au terme comme dans *samāpta*) ; *apiscor* ; scr. *ápnas* = *opes*.

V-AP :

ὅπλον ; goth. *wepna*, armes : pour les peuples primitifs, les armes sont l'œuvre par excellence de l'industrie humaine.

S-AP :

Scr. √ *sap*, colo, opus sacrum (*apás*) perficio ; *sapary*, id. ; *sepelio* ; ἕπω, préparer, différent de ἕπομαι ? lith. *sapnas*, songe, (voir *s-u-Ap*).

S-U-AP :

Scr. √ *svap*, dormir ; *somnium* ; ὕπνος ; vn. *sofa*, dormir. A comparer : védique *çam* (κάμνω) : se fatiguer — se reposer et *svap*, terminer entièrement, reposer, dormir. De même franç. *avoir vécu* = *être mort*.

Toutes les formes rapprochées dans cet article peuvent se ramener à √²EP, mais cf. n° 6.

16. √²AR.

Scr. √ *ar* = ἀραρίσκω, ἀρέσκω, ἀρετή, ἀρι ; avest. *aretha*, vertu, utilité.

V-AR :

Scr. *Vratá*, loi, règle ? Cf. *rtá*, id.

S-AR :

ἁρμός, ἁρμονία, etc. ; — *sarcio*, rajuster, raccommoder.

17. √²ER. réunir, disposer.

V-ER : zend. *var*, enseigner ; εἴρω, εἴρομαι, ῥήτρα.

Scr. *vrā*, assemblée, foule ; *vratá* (ou bien sub AR, n° 16,) loi, règle.

S-ER :

εἴρω, *sero*, *series*, *sermo*.

Verbum, goth. *waurd*, se rattachent à la même racine. Qu'on remarque la nuance de ces mots qui signifient *parler* : il s'agit toujours d'un discours suivi, d'une parole ordonnée ou d'un entretien.

18. √ ²ER.

V-ER.

Scr. √ *vṛ* couvrir, *protéger* ; *várūtha*, protection ; ὁράω, ἔρυσθαι ; goth. *vars*, en garde.

S-ER :

Zend. *har*, protéger ; *servo* ; vha. *saro*, *sarawes*, équipement.

Les formes qu'on ramène habituellement à une racine *vor* peuvent se ramener à *ver*.

19. √ ²ER : s'espacer, s'étendre, s'éloigner.

Scr. *ṛté*, à part, excepté ; ἔρημος, *rārus* ; lith. *irti*, se diviser ; *rétas*, mince, long.

V-ER :

Scr. *urú*, *várīyāṁs*, étendu, plus étendu ; εὐρύς.

S-ER :

Scr. √ *sar*, couler ; *saras*, liquide ; *serum*. *Saras* et *serum*, montrent la nuance d'un gras liquide qui s'écoule en *filant*.

Scr. *sarat* ; lith. *sèris*, fil. La nuance de ces mots se retrouve dans √ *sṛp* = *serpo*, ἕρπω.

20. √ ²OR.

Scr. √ *ar*, (s') élever ; *udārá*, excellent ; *árvan*, cheval, coursier ; ὄρνυμι ; *orior*.

S-OR :

ὁρμή, av. *hara*, montagne.

21. √^{2}AL :

ἄναλτος ; *alo* ; goth. *alan*, croître etc.

V-AL :

Valeo ; lit. *vala*, puissance ; vsl. *velij*, grand.

S-AL :

ὅλος ; *salvus* ; goth. *sels*, bon ; *zalig*, *selig* ; scr. *sárva*, salvus, omnis.

Le gothique *sēls* indiquerait l'alternance *ē* : *ə* — mais ὅλος invite plutôt à admettre √^{2}EL avec passage dans la série *ē*.

22. √^{2}AL :

ἀλάομαι ; letton *alût*, errer ; scr. *áraṇa*, éloigné, *ārá*, le lointain.

V-AL :

Vha. *wallôn*, errer ; *walken* ; vsl. *valiti*, valser.

S-AL :

Scr. √*sal*, se mouvoir, *salilá*, eau ; *Salio* (?). Ce dernier, tout en modifiant le sens, conserve la nuance de mouvement sans direction.

S-*V*-AL :

Néerl. *zwalken*.

23. √^{2}AL.

Scr. *aruṇá*, *arushá*, brillant, rouge feu. Comp. √*arc*, briller, *arká*, soleil ; vha. *ëlo*, rouge feu ; vn. *eldr*, feu.

V-AL :

Scr. *váruṇa* (1), *várṇa*, couleur ; ἀλέα ; goth. *wulan*, bouillonner, brûler ; *wulthus*, gloire.

S-AL :

(1) Varuṇa, étymologiquement parlant, serait le ciel rutilant : c'est le caractère que je crois lui reconnaître dans le Rig-Véda (VII, 88, 2 : *agnér ánîkam váruṇasya maṅsi*, la face de Varuṇa m'a paru (comme) celle d'Agni (ou de feu). A ce caractère primitif il a joint les attributs de l'antique *dyaush pitar*, *Jupiter* (cf. von Bradke, *Dyaus Asura*). Mitra est le *ciel souriant* (*mi*, *smi*) du matin. Les deux divinités, unies d'ordinaire dans une même adoration ont été distinguées parfois comme si Varuna était le ciel nocturne : c'est dans cette mesure qu'on pourrait se rallier à l'opinion de M. Hillebrandt. Le grec οὐρανός, malgré l'*l* européen de cette famille, ne contredit pas *nécessairement* ce rapprochement (cf. Brugmann. *Grundriss I*, p. 209 et *svv.*) ; l'identité des deux noms n'est du reste pas certaine.

ἅλς ; *sal ;* goth. *salt :* le brillant ; ἕλη.

S-U-AL :

Scr. *svar*, ciel, soleil ; *sol ;* σέλας, σελήνη ; ags. *svelan*, candescere ; *swoel, schwül.* — La racine germanique **sven* : *sun* (cf. Kluge sub *sonne*) serait donc bien distincte de √*svel*, dans son origine. — Ἠλέκτωρ montre peut-être l'*ē* qui a servi de transition aux formes en *a*. (Cf. Curtius, *Grundzüge*, p. 137).

24. √²ERDH :

Scr. √*ṛdh*, croître ; *arduus ;* avest. *eredhwa, aredu.*

V-ERDH :

Scr. √*vṛdh* = *ṛdh ; ūrdhvá ;* ὀρθός dial. βορθός (Fick.[4] p. 316).

25. √²ALDH :

ἀλθαίνω.

V-ALDH :

Goth. *waldan*, être puissant, dominer ; *geweld, gewalt ;* vsl. *vladą* = *waldan.*

Il est possible que scr. √*ṛdh* et √*vṛdh* représentent aussi ces deux racines ; dès lors √²A*l*, dont A*ldh* est un développement, serait aussi représenté dans les langues de l'Asie.

26. √²ARK₂, lancer.

arcus ; ags. *earh*, goth. *arhvazna*, flèche.

S-ARK₂ :

Avest. *harec*, jeter ; véd. *sṛká*, trait, foudre.

Malgré la différence de l'*auslaut* on doit rapprocher de ces mots scr. √*varj*, rejeter ; goth. *wairpan*, jeter.

27. √²ELK :

V-ELK :

Lith : *velkù*, vsl. *vlěką*, tirer ; αὖλαξ, ὦλαξ.

S-ELK :

ἕλκω, ὁλκός ; *sulcus ;* ags. *sulh*, charrue.

Ces deux derniers représentent peut être *s-u-elk.*

28. √REG :

Scr. √ṛj, se diriger, *rego*, ὀρέγω ; goth. *rakjan*, étirer.

V-REG :

Scr. √vṛj, tourner vers, détourner ; *vṛjiná*, courbe ; *vergo*, ags. *wrenc*, courbure, ruse.

S-REG :

Scr. √sṛj, lancer, *sárga*, jet ; zend *harez*, verser, lâcher ; *strak*, raide.

Il n'est guère possible de séparer de cette racine le scr. *vraj*, se diriger, voyager ; goth. *wrikan*, poursuivre ; *wraak*, vengeance.

29. √²RAIG.

rigeo.

V-RAIG₂ :

Goth. *vruiqs*, courbe ; ῥαιβός (Fραιβός ?)

30. √²AM, presser, faire violence.

Scr. √am, id. ; *áma*, violence, *ámīvā*, oppression, maladie ; vn. *ama*, tourmenter, nuire ; *ami*, tourment, mal ; ἐμέω, vomir.

V-AM :

Scr. √vam, vomir ; vomo ; ὁμοίιος, chez Homère, l'épithète de γῆρας, θάνατος, est identique pour le sens au sanscrit *ámīvā* (Cf. Fick[4]).

S-AM :

Zend *hama*, été, scr. *sámā* année ; goth. *sumrus*, été ; ce sens spécial se retrouve dans scr. *ámati*, chaleur forte, étouffante et peut-être dans ἦμαρ et ἡμέρα.

'Εμέω ne montre aucune trace de digamma. (Curtius, *Grundz*. p. 325.)

Le passage au sens spécial de *vomir* est facile à concevoir. En français *être malade* est une expression polie pour dire *vomir*. Toutes ces formes peuvent se ramener à *Em* ; le vn. *ama* n'est pas nécessairement un verbe primitif ; au reste ἤμυω, ployer et ἥμερος, apprivoisé (dompté) peuvent représenter l'ē de transition.

31. √²EM.
Emo, acheter, (prendre pour soi. Cf. goth. *niman* p. 178.
S-EM :
Lith. *Semiù*, puiser.

32. √²ERS.
Scr. √*arsh*, couler rapidement.
V-ERS :
Scr. √*vṛsh*, pleuvoir ; ἐέρση.

33. √²ERS.
Scr. *ṛshvá*, élevé.
V-ERS :
Scr. *várshishṭa*, superl. *de ṛshvá* ; vs. *wrisilīc*, gigantesque.

34. √²ERS.
Scr. *ṛshabhá* ; ἄρσην.
V-ERS :
Scr. *vṛ́shan*, *vṛshabhá*, id. ; *verres* ; litt. *vèrszis*, veau.

35. √ERS.
Goth. *airzjan*, errer ; *erro*.
V-ERS :
Verro : comparez néerl. populaire : *in den verloren hoek*, au rebut ; goth. *wairsiza*, pejor (1).

36. ..... *Ameise*, *mier*. — Scr. *vamrá* ; avest. *maoiri*. *Am* est bien l'élément radical (Cf. Kluge, EW. sub *ameise*).

37. .... *Aper*, *eber* — V-sl. *veprĭ*, (Cf. Barth. BB. XVII, 12 svv.).

38. .... Scr. *ábhva*, puissance sombre, malfaisante ;

(1) Les nos 32-35 représentent la même racine *ers*, *v-ers* ; le groupe est donc bien indo-européen.

lith. *abydà*, injustice, violence — goth. *ubils*, mal, *neutre* : le mal.

* * *

Il n'est guère possible que les trente-trois alternances de Rac. et de *u* + Rac., parmi lesquelles vingt-deux sont accompagnées de *s* + Rac. soient dues au hasard ; on doit du reste tenir compte du nombre beaucoup plus considérable de cas où une *s* mobile affecte une racine commençant par consonne. M. Schrijnen en a compté 66 en se restreignant au domaine des langues classiques : le Sandhi a été invoqué pour expliquer ce dernier phénomène, sans succès à notre avis. Quoi qu'il en soit, personne ne songera sans doute à soutenir cette thèse pour l'*u*, dont nous chercherons plus loin à établir la forme primitive comme AU.

La question se résoudrait d'elle-même si l'on parvenait à découvrir un sens déterminé aux éléments en question. Pour *u*, le fait paraît très probable. C'est dans le couple représenté par *alo : valeo* que la valeur d'*u* apparaît de la manière la plus sensible. Si le premier exprime en général l'accroissement, la nutrition, *valeo* exprime l'état qui en résulte dans l'objet qui devient le sujet du nouveau verbe : *qui alitur valet* ; si on compare *valeo* à goth. *alan*, s'accroître, le rapport se simplifie et *u* apparaît comme *perfectif-réflexif*. (1) On retrouve la même nuance si l'on compare √[2]ALDH, dans ἄλθω, augeo, sano ; ἀλθαίνω, id. et goth. *waldan*, dominer ; -- zend. *har*, *servo* et goth. *warjan*, se défendre contre, *vars*, en garde ; — scr. √*as*, fixer et scr. √*vas*, ἕννυμι, fixer sur soi, se revêtir ; — Scr. √*vam*, *vomo*, éprouver de l'oppression, être malade et scr. √*am*, oppresser ; scr. √*añc*, courber et scr. √*vañc*, aller en zigzag ; *vacillo* ; — scr. √*aj*, ἄγω, *ago*, mettre en mouvement, pousser et goth. *wakan*, *vegeo* : être en mouvement, veiller, être vif, vigoureux La métaphore française *pousser* qui pour-

(1) Le terme perfectif sera employé pour désigner une action accomplie, envisagée dans ses résultats — ou une action envisagée comme le résultat d'une autre action accomplie : ce dernier sens représentant une évolution du premier. Cf. p. 36.

rait traduire *végéo*, goth. *vahsan* peut nous aider à ramener, au point de vue sémasiologique, à $\sqrt{}$ ²AG tout ce groupe auquel se rattachent aussi *augeo*, ἀέξω, αὐξάνω, scr. $\sqrt{}$ *uksh*, lesquels seraient d'abord *faire pousser*, puis agrandir, augmenter en général. *Wentī*, die Wende, est le bout, *das Ende*, considéré en rapport avec le sujet qui s'y tourne ou en retourne ; *vacuus* est perfectif par rapport au zend *āka*, manifeste (ouvert) ; scr. $\sqrt{}$ *vaç*, ἑκών, dans son sens primitif, est la possession, la jouissance subjective du bien acquis, atteint, scr. $\sqrt{}$ *aç* ; scr. $\sqrt{}$ *van*, primitivement *atteindre* est perfectif par rapport à $\sqrt{}$ ²AN, aller ; scr. *vapus* et ses congénères slaves montrent le résultat produit par l'objet dans le sujet auquel on l'applique ; *vergo* exprime la direction acquise par le sujet qui s'est dirigé : *rego* ; dans *vraiqs*, cette position se considère comme opposée à la précédente et le mot devient péjoratif : *détourné*, *courbe*. Le sens perfectif, avec évolution péjorative, mais sans nuance réflexive, se trouve encore dans *vapidus*, qui a émis son suc — qu'on peut comparer à *sapidus* ; *vapor* serait l'effluve ; *verro*, c'est : faire errer, pousser au rebut, n'importe où, des choses dont on veut se débarrasser ; envisagé ainsi, la nuance réflexive est sensible. Nous avons hésité à placer sous $\sqrt{}$ ²AR, ἀραρίσκω, les mots *vērus*, *wahr*, vsl. *vĕra*, foi, que le sens trouvé pour *u* amène naturellement sous notre plume ; c'est ce que le sujet trouve bien ajusté, *passend mit der Wahrheit, mit Jemands Ansicht*.

Dans quelques cas la nuance est moins sensible, surtout là où le noyau proto-aryen exprime l'idée de *briller* ; ce fait n'a rien d'étonnant et ne demande point d'explication.

Quant à *s* il est nettement intensif dans scr. $\sqrt{}$ *sah* vis-à-vis de *aṁh* ; dans scr. $\sqrt{}$ *sas* en regard de scr. $\sqrt{}$ *as* ; de même dans ἡγέομαι, *sokjan* — *salvus* — scr. $\sqrt{}$ *san* — goth. *sandjan* — litt. *semiù* — ὁρμή comparés respectivement avec ἄγω, vn. *aka* — *alo* — $\sqrt{}$ ²AN, aller — $\sqrt{}$ ²ANT — *emo* — ὄρνυμι. Ailleurs cette nuance, plus exposée que toute autre à se perdre, s'affaiblit ou disparaît le plus souvent.

Nous ferons observer, en passant et sans en tirer de conclu-

sion, l'analogie du sens trouvé pour *u* et de celui de *aveo*, avec le sens primitif *être dispos, se réjouir* (Cf. Bréal. *Dict. étym. latin s. v.*) auquel répond fort bien le védique √*av*, jouir, faire jouir, aider. La préformante intensive *ṡ* rappelle aussi les sens pregnants de √ ²AS dans *su*, εὖ, *sat*, etc...

Jusqu'ici nous avons présenté nos préformantes comme *u* et *s* : nous croyons que leur forme était variable et que la première se montrait diversement comme AU (1), *u*. L'indice fourni par l'analogie sémasiologique de *aveo* et scr. *as*, *esse* est trop faible pour être invoqué à l'appui de cette hypothèse ; elle trouvera une base moins fragile dans l'explication qu'elle fournit de certains phénomènes qui résistent aux ressources de l'analyse phonétique indo-européenne.

Les groupes *augeo, aukan*, ἀέξω, ἀυξάνω, *wahsan*, *uksh*, *vegeo*, *wakan* dont nous avons déjà indiqué la relation sémasiologique ne se laissent pas ramener à l'unité indo-européenne. Cette diversité s'explique sans qu'on soit obligé de séparer ces formes qui malgré tout ont un air de famille presque évident, si l'on en cherche la raison dans un état antérieur où elles convergent vers une forme proto-aryenne $AVAG_1$.

Celle-ci, sous l'influence de diverses causes, serait devenue *veg*, *vag*, *eug* ; *əveg* devenu *aveg* dans certains groupes se réduisit ensuite à *aug*. Ces divers produits d'une même combinaison ne dateraient pas nécessairement d'une même époque. En tout cas elles auraient abouti à constituer autant de racines distinctes à l'époque indo-européenne, où elles furent naturellement appelées à exprimer des nuances diverses du sens primitif.

Les noms de l'aurore et de l'orient : *aurora*, αὔως, ἠώς, *ushás*, vha *ōst-*, scr. √*vas*, briller, √*ush*, brûler, sont dans le même cas ; ils s'expliquent de la même manière si la forme proto-aryenne de ind-eur. *Ves*, briller, est donnée comme AvAs.

Sans le témoignage d'*augeo*, *aukan*, *aurora*, l'α de ἀέξω,

(1) La notation *Au* représente la variation *a-e*, que nous croyons constater en fait et qui peut recevoir diverses explications, qu'il est impossible de discuter pour le moment. Quant à *s*, il n'y a aucune forme qui le présente autrement qu'à l'état faible. Il serait donc oiseux de vouloir rien déterminer.

αὐξάνω, αὔως risquait fort d'être rélegué parmi les voyelles dites prothétiques. Ces voyelles si fréquentes en grec et qui apparaissent surtout là où on les attend le moins, s'expliquent en partie par cette voie. Ἀὖλαξ serait de Av(E)lk ; εὐρύς serait parallèle à *ūro* (cf. √ ²Aus) de *AVAS*. Dans les couples ἐέρση, ἕρση ; εὔκηλος, ἕκηλος ; ὁράω, ὅρος, οὖρος — ramenés à AXAX (*X* désignant une consonne quelconque) on expliquerait à la fois la présence de la voyelle parasite et celle de l'esprit rude dans les seconds membres.

* * *

2. Nous abordons maintenant deux autres préformantes, plus difficiles à isoler, à savoir *u* et *n*. La 1re se montre surtout dans un état analogue à celui de *u* dans *augeo*. Nous croyons cependant la retrouver comme initiale dans les formes suivantes :

1° J-AGH$_1$ (Cf. √ ²AGH$_1$), chercher à s'emparer, poursuivre, se comporte vis-à-vis de SAGH$_1$ comme un désidératif. Le vha. *jagôn* et le védique √ *yaksh* ont conservé ce sens : ce dernier pourrait aussi se ramener à √ *aksh*, mais en présence de √ *yah* dans *yahu*, *yahvá*, *yahví*, dont le sens est très-voisin, il est plus probable que *yaksh* représente *yagh$_1$-s*.

2° J-AM (Cf √ ²AM, 30), retenir, maîtriser, diriger, représente plutôt l'effort du sujet que l'action définitivement exercée : dans scr. √ *yam* ;

3° J-EK$_2$ (Cf √ ²EK$_2$, 4) dans scr. *yāc*, demander, implorer une chose, vha. *jëhan*, avouer, confesser (primitivement *demander pardon* ?) Goth. *aihtrôn*, implorer, mendier, rappelle la nuance désidérative de *J-Agh$_1$*, si on le compare à scr. √ *vac* et goth. *auhjon*, crier.

N'y a-t-il pas lieu de regarder *ai* et *au* des verbes gothiques comme diphtongues en présence de *aukan* et de *aigan* ?

4° J-AS (Cf. √ AS, 12), s'efforcer vers un but, être en mouvement, puis bouillonner. La racine *yas* n'a ce dernier sens qu'en védique, de même que dans vha. *jësan*, fermenter, ζέω, bouillonner ; comparer flamand : *de deeg gaat*, la pâte marche, est en mouvement.

5° Scr. *irajy* = *rāj*, *raj*.

6° Scr. *iradh*, chercher à obtenir, à comparer à *rādh*, réussir (à obtenir).

J-AS se retrouve peut-être dans scr. √ *ish*, *icchāmi*, *j*-A*m* dans *imitari* comme *V*-A*g*₁ dans ὑγιής, scr. √ *uksh*, le vha. *eiscôn* et *aemulus* rappelleraient alors *augeo* et *aurora*, dans leur rapport avec ὑγιής et *uksh*.

J-A*gh*₁ rappelle, pour le sens, la racine sanscrite *īh*, désirer, poursuivre (dans *anehás*, en sûreté, à l'abri *de toute poursuite*).

Ce dernier rapprochement devient très-plausible si l'on considère les formes sanscrites en *ī* qui ont été en partie identifiées d'une manière plus ou moins dubitative avec des formes européennes en *ai*, et dont les relations paraissent assurées dans l'ensemble de notre théorie.

Ce sont :

Scr. √ ĪPS, désirer, qui sert de désidératif à √ *āp*, obtenir, achever (dans *sam āp*) et goth. *aibr*, offrande ; comparez *apas*, l'œuvre sainte. *Eifer* rappelle suffisamment le sens de *chercher à accomplir* ; pour vha. *eivar*, *eibar*, acerbus, immanis, horridus : comparer : *un zèle amer*, et *jaloux* venant de *zelosus*. Le grec αἰπύς, altus, difficilis (et le goth. *aufto*, πάντως ἴσως) peuvent se ramener ici par des transitions de sens fort concevables.

Scr. √ ĪJ ne se distingue de √ *aj* que par une nuance intensive et réflexive. On le retrouve dans αἴξ, αἴγος, chèvre, qui serait ainsi *la mobile*, l'*agile* ; son nom sanscrit est *aja*, zend *iza*; 2) dans αἰγανέη, javelot, et ἐπείγω, poursuivre, presser ; 3) *eik*, chêne, qui serait alors : *der (empor) strebende*.

Scr. √ ĪR ne se distingue pas sensiblement de √ *ar*, mettre en mouvement, il rappelle goth. *airus*. messager : comp. vs. *aru*, préparé, *arundjan*, délivrer un message.

On voudra peut-être expliquer ce dernier par *iyar*, mais ce redoublement en *i* a lui-même besoin d'explication. Il est peut-être permis d'entrevoir l'origine, ainsi que celle de désidératifs comme *īps*, dans notre préformante.

Scr. √ ĪÇ, posséder est un perfectif par rapport à √ *aç* ; de même goth. *aigan*, posséder.

Scr. √ ID, de *aizd*, adorer = goth. *aistan*, vereor, rappelle le sens de √² As dans *aṅhu*, *ásura*, *esus*. La nuance est réflexive.

Scr. √ ĪSH, s'élancer (loin de, avec ablatif) et vn. *eisa*, einherstürmen, est plutôt formé, au moyen de *s*, de *ī* regardé comme une forme intensive de √ *i*.

Comme formation radicale par *u*, le sanscrit possède un analogue assez sûr de cette série de racines en *ī* long initial, dans la racine *ūh*, que nous ramenons à √ ²AGH . Le sens premier est encore bien visible dans *samūh* et *vi-ūh*, réunir et séparer ; il l'est moins dans *ūh*, observer, espionner : mais on peut admettre une métaphore comme le français : *attacher son regard, fixer les yeux* ; *ūh*, écarter, sera primitivement *constringere hostem*. *Vah*, *veho*, lui même pourrait être regardé comme *v-Agh* ; ce serait attacher, atteler pour soi, puis aller en voiture. J'ai entendu employer en français. « *J'ai attelé aujourd'hui* » et en flamand « *ik heb vandaag ingespannen* » pour exprimer le même sens : c'est une figure de rhétorique fort simple.

Parmi les rapprochements invoqués à l'appui de l'existence d'une préformante *i* (ou plutôt *ai*, v. plus loin), il en est certes de problématiques. Cependant il s'en trouve un certain nombre où la préformante se présente d'une manière assez frappante dans la forme et assez constante dans la nuance ajoutée au sens. Rappelons-nous *j-Agh*, dans *jagôn*, scr. √ *īh* ; *j-EK₂* dans √ *yāc*, *aihtron* ; — *j-As* dans scr. √ *yas*, √ *ish*, *eiscōn* ; scr. *iradh* et *rādh* ; *j-Ap* dans *īps*, et *eifer*, où le sens devient chaque fois réflexif et désidératif, avec une nuance intensive très marquée. — Scr. *īj*, ἐπείγω et scr. √ *īr* ne présentent que la nuance intensive, si on les compare à scr. √ *aj*, ἄγω et scr. √ *ar*, *movere* ; scr. √ *īḍ*, goth. *aistan*, sont simplement réflexifs. *Īç* seul est en contradiction avec cette observation, sans que nous puissions trouver la cause du phénomène.

La nuance totale de A*i* se retrouve dans le sanscrit *ī* forme regardée comme intensive de √ *i*, et signifiant aller rapidement, s'adresser avec ferveur à, désirer ardemment.

Si tel est le sens de préf. *i*, on doit être porté à la retrouver dans scr. √ *in*, *inu*, de √ ²AN : j-AN serait *aller vivement à*, *approcher avec un désir violent*. Toutes les significations attribuées à cette racine (Cf. Gr. *Wört.*) dérivent tout naturellement de ce sens fondamental ; sans elle au contraire, on ne comprend pas comment on arrive de *aussenden* à *bewältigen* et surtout à *enas*, gewaltthat, attentat. Le grec αἴνυμαι, saisir, ainsi que αἰνός, terrible, viennent alors se ranger naturellement ici.

Nous citons rapidement αἰχμή, ἀκή et scr. √ *īksh* : *akshan* ; — goth. *augo*, pourrait n'être qu'une préformation en *u*, comme *īksh* l'est en *i* ; on peut comparer goth. *auhuma* — *aú* ou *áu* ? — de √ ²AK_1 (*acus*).

A côté de *ī* le sanscrit a aussi *ej* ; les formes moins claires √ *esh* et les dérivés *óhas*, *ánehas* ne permettent pas de regarder la longue sanscrite comme l'équivalent phonétique de la diphtongue européenne ; ailleurs la longue est commune : *bhū* : φῦ ; avec *ūdhar* : οὖθαρ = vha. *ūtar*, les faits se compliquent encore davantage.

* * *

3. Une 4ème préformante dont l'existence parait probable est AN : N (1) mais elle est difficile à isoler parce qu'elle a souvent fait disparaître la forme simple ; d'ailleurs son sens ne se montre que rarement et parfois elle modifie le sens primitif au point de rendre douteuses les relations des deux formes.

Dans les formes nasalisées *ango* (1°) ; *ānáṅça* (2°), ἐνέγκειν ; goth. *niman* (3°) que l'on ne sépare pas de scr. √ *ah*, (1°) *aç* (2°) ; *emo* (3°) ; ni de *necto* (1°) ; scr. √ *naç*, atteindre, *nanciscor*, *nactus* (3°), il est fort difficile de retrouver une forme commune par la voie phonétique. Si l'on admet du reste les relations génétiques de √ ²A(*n*)gh_1 avec SAgh_1 ; de √ ²E(*n*)k_2 avec Vek_2 etc., de *emo* avec *semiù* etc. les difficultés grandissent encore. Malgré tout il resterait encore à expliquer :

lat. *sero* : *nero* (Fick³, III).

(1) Comparez Windisch, KZ, XXI, 406 et J. Schmidt, *ibid*, XXIII, 266.

scr. *u*, proclamer ; *nū*, louer.
scr. *ī* : *nī*, conduire.
zend *ap*, eau : *nap*, humecter.
slave *ners* (Miklosich, EW), coire : (*v*) *Ers* n° 34.

Sans doute, ces rapprochements pourraient être écartés, surtout si on les envisage séparément ; mais ce groupe d'alternances rapprochées des paires de la première catégorie, et d'autres qui suivront, ne se laissent pas traiter aussi violemment.

Nous regardons toutes ces formes comme sorties du type A*nVX*, et comme parallèles aux réflexes des types A*vVX* et A*jVX*. (1) Sans nier que scr. *ah* et *aç* puissent représenter *ṇgh* et *ṇk*₁ nous aimons mieux paralléliser au point de vue formel :

√ *aç* et √ *aj*.
√ *naç* et *wahsan* ou *vegeo, jagön*.
necto et *vegeo*.
es et *emo*.
nes (voir plus loin) et *niman*.
nactus et *vacillo*.
ango et *augeo*.

S'il en est ainsi *ānáṃça*, ἐνεγκεῖν, *nanciscor*, doivent être regardés comme des redoublements de A*nk* ou des contaminations de *NAK* : A*NK*₁ ; à moins qu'on ne préfère y voir la préformante répétée.

Les racines sanscrites *aṅg*, *iṅg* sortiront aussi de leur isolement ; la première sera A*n* A*g*₁ ; la 2e combinera les préformantes *i* et *n* comme *i-n-aksh* de √ ²AK + *s*. La racine protoaryenne AP, travailler avec soin, achever (son œuvre) pourra expliquer, *apis*, ἐμπίς ; vha. *bia*. Ἐμπις : *apis* = ἐπείγω : ἄγω = *ūro* (**eus*) : √ ²AS, s'il est permis d'attribuer à ce dernier le sens de *briller*, d'après ἀστήρ.

Le sens de préf. AN apparait, croyons nous, dans le rapprochement d'abord de √ ²AS et de scr. √ *nas*, liebevoll herangehen, grec νέομαι, aller, retourner, νόστος, retour ; vha. *ginësan*, goth. *ganisan*, rester en vie, guérir ; goth. *nasjan*, sauver, rendre heureux ; vha. *nerjan*, guérir, sauver. L'idée commune à

(1) V représentant *a*, *e*, Δ.

tous ces mots est celle d'un mouvement vers un but, une place ou un état stable et normal : la demeure (scr. *ásta*), la santé ; cette nuance apparaît aussi en sanscrit dans des comparaisons comme *vatsásas ná mātṛbhis*, RV. VIII, 61, 14. En d'autres termes, AN ajouterait ici au sens fondamental de √ ²AS celui d'un mouvement vers l'état exprimé par cette racine. On peut saisir la même nuance dans ANAS = scr. √ *as*, jeter, *asi*, *ensis*. A un certain point de vue, N-AS est antinomique vis-à-vis de √ ²AS ; si celui-ci exprime l'état, le premier emporte la privation de cet état ; ce n'est pas cette nuance qui a triomphé, mais nous pensons qu'elle se montre dans la comparaison de √ ²AK_1, atteindre et scr. *naç*, périr, *neco*, faire périr ; N-AK_1 serait *aller atteindre*, locution qui, surtout dans des phrases analogues au français *j'allais atteindre le sommet, lorsque....* pouvait arriver à exprimer juste le contraire de la racine simple. On peut conjecturer une origine semblable pour scr. *nagná*, goth. *naqaths* (Fick[4] I, *nōg* : *nognós*) qu'on ramène à *og* (*ibid*), scr. *añj*, *unguo* ; ces mots signifieraient primitivement lavés, purifiés.

En réalité ils emportent tous une nuance de privation très marquée, et comparés au sanscrit *aktá*, constituent des antinomies parfaites ; √ *añj*, *aktá*, ne signifient pas *enduire* mais *oindre*, *orner*, *revêtir* même ; *unguo* est de même laudatif : *aktá* dans RV. confine parfois au sens *pourvu de*, tandis que *nūdus* rend l'idée de *dépouiller* dans *nūdāre*.

Il semble donc que AN ait été approprié à exprimer l'antinomie ; ce fait pourrait trouver une confirmation dans les particules négatives *an na nā* : cette explication écarterait ici la nasale sonnante longue, si difficile à concevoir et si problématique dans son existence ; *na* et *nā* sont aussi intensifs ou affirmatifs : *návedas*, νήδυμος νή ; de même à côté de *naç*, antinomie de *aç*, on a conservé *naç* = *aç*, nanciscor.

On pourra ranger encore ici scr. *nāka*, voûte, de AN-AK courber, n° 1 et scr. *nāga*, serpent = AN-AG, n° 8 ; *snoek*, brochet et *schnecke*, limaçon serait *s-n-Ag*.

* * *

4. Il a été question déjà de la combinaison des préformantes *s* et *u* ; celle de *u* et *n* : *nu*, *un* peut servir à expliquer certains groupes de mots étroitement liés quant au sens, mais dont les relations formelles sont obscures. Admettant l'existence de cette combinaison nous allons tâcher de faire l'analyse de ces groupes ; le succès de notre opération aura pour effet de transformer notre hypothèse en proposition démontrée ou du moins très probable ; elle servira surtout de contre-épreuve à nos premiers arguments.

Le premier de ces groupes est : scr. *udán*, *unátti*, *úndanti* ; ὕδωρ, *unda* ; goth. *wato* ; lith. *wandū*. Ces mots ont été ramenés à une racine *ud*, sans trop de difficultés (1) ; il n'en serait plus de même si on voulait en rapprocher néerl. *nat*, qui est à *unda* comme *nâbhi* est à *umbilicus*, *nagel* à *unguis* etc. ; goth. *wamba*, ventre est entièrement parallèle à lith. *wandū*, et sera bientôt ramené au groupe *nâbhi*, *umbilicus*. L'équivalence lat. *u* = *o* devant *mb*, *ng* ne repose que sur les alternances que nous cherchons à expliquer autrement.

Si *u* et *n* sont préformantes dans le groupe en question, nous arrivons à un noyau proto aryen ED : D, dont l'existence se démontre directement par ses combinaisons avec les préformantes simples. On a :

1° *S*-ED : dans ὁδός, scr. *ā*, *ud* avec √ *sad* ; vsl. *choditi*, ire. La racine est *sed* d'après le slave *ched* (voir Miklosich EW. *sub voce*).

2° *J*-ED : scr. √ *yād*, aller, hinströmen ; *yádas*, *yâdura*, liquide ; *yādasa*, animal aquatique, océan.

3° *V*-ED : *a)* scr. √ *vad*, αὐδή, m. néerl. *verwaten*, maudire ; ἀείδω = *Aveved ?* formé comme ἐνέγκειν ; — *V*-ED se dit de la parole lente, solennelle. La métaphore rappelle : *parole coulante*, *flumen eloquentiæ*, *fliessende Rede*, *discours impétueux*.

4° *N*-ED : scr √ *nad*, sonare, avec la métaphore de *V-Ed* ; *nadí*, fleuve ; *nat* = *wet* anglais !

Dans scr. *adbhís*, notre √ *ED se montre à nu. D'après les formations radicales énumérées, il exprime un mouvement con-

(1) Voir Bechtel. *Die Hauptprobleme*, p. 172.

tinu et vigoureux. La racine sanscrite *ud* ne serait donc qu'une fausse abstraction de *u-n-(a)d* ou mieux il serait donc le cas de ὑγιής, *ushás.*

Une autre combinaison de préformantes avec √ ^{2}ED donne scr. √ *syad*, *syand*, (vsl. *šidŭ*, d'après Fick[1]) dont l'*n* est peut-être une insertion morphologique de l'époque indo-européenne ; dans notre système l'origine de cet étrange phénomène s'entrevoit facilement. *Índu* (et *vindu ?*) peuvent être (*u*)-*i-n*-Ed ; ou l'*n* de (*v*)*indu* est une insertion. Peut-être le nom du Jupiter pluvieux de l'Inde, *Índra*, s'explique-t-il de la même manière ; on le rapprocherait alors facilement de l'*Andra* ou *Aindra* avestique.

Sund, ags. et vn., détroit, pourrait être le *courant.*

Nous suivrons le même procédé pour les groupes :

1) *abhrá*, *nábhas*, νέφος, *nebula*, *nebel*, *nūbes* ; *ámbhas*, ὄμβρος, *imber*, *nimbus*

2) *nábhi*, *nābh* etc. ; ὀμφαλός, ἄμβων, *umbilicus*, *umbo* ; *nabel*. auquel nous ramènerons goth. *wamba*, ventre.

Les deux groupes se ramènent à √ ^{2}EBH, réunir, enlacer, nouer, qui se trouve dans les combinaisons :

1° *V*-EBH : tisser : ὑφαίνω, vha. *weban*, *wabe* ; *ūrṇavábhi.*

2° *J*-EBH : scr. √ *yabh*, *futuo* : οἰφέω — et dans scr. *ibha*, famille : comparez *bandhu.*

3° *S*-EBH : scr. *sabhá*, assemblée ; goth. *sibja.*

4° *N*-EBH.

Ce dernier se présente en sanscrit avec le sens de *crever*, une antinomie parfaitement analogue à celle de *naç* : *aç*, *nagná* : *aktá.* — Le sens premier se trouve au contraire dans scr. √ *ubh*, *unabh*, dont *weben* n'est qu'une spécialisation. An(*e*)*bh* lui-même signifie réunir dans ἄμφω, *ambo* où le sanscrit maintient *u* : *ubháu* = deux réunis ; goth. *bai*, *beide*, rappellent vha. *bia* à côté de *apis*, ἐμπίς. C'est ici qu'on pourrait placer σφέ = *S-Ebhe*, ainsi que les cas en *bh* : *bhis* etc., qui auraient divergé d'un sens comitatif originaire. Dans *abhí*, ἀμφί, *bi*, on peut voir la même racine EBH et AN-EBH sans qu'il soit nécessaire de recourir à la nasale sonante, pas plus que pour vs *umbi* qui serait à *abhí* comme *unda* est à *ad-bhis.*

Tous les membres du premier groupe se ramènent pour le sens à *nuage — pluie — eau* : le nuage obscur, ou le nuage qui crève.

Les deux nuances s'expliquent ou par une dérivation de sens ou bien par un double *nabh*, analogue aux deux √ *naç* : les deux causes peuvent avoir coopéré. Le nuage *obscur* fut peut être conçu comme un tissu, un voile : dans ce cas *nūbes* : *nūbo* couvrir d'un voile (Bréal. O. C. *s. v.*) s'expliqueraient parfaitement. *Imber*, serait *i-n-Ebh* (cf scr. *inaksh*), et la nasale serait répétée dans *nimbus*. L'idée de voile, tâche obscure se retrouverait dans le rapprochement *abhrá*. Dans le 2d groupe, il faut d'abord signaler les mots védiques *nábh*, *nábh*, *nabhanú* qu'on peut traduire par *réservoir* ou *source, déversoir*, et rattacher ainsi non seulement à *nabh*, crever, mais encore à **nabh* **abh*, enlacer, renfermer.

Quant à *nábhi*, nombril et moyeu, il est facile d'y voir le *nœud*, l'enlacement ; *nábhi*, moyeu serait donc plutôt le point où convergent les rayons avec l'essieu que l'ouverture ou celui-ci s'engage. Avec cette interprétation les deux sens d'ὀμφαλός, nombril et bosse de bouclier se conçoivent facilement de même que *umbo*, à côté de *umbilicus*. Quant à *wamba*, et ses congénères qui désignent le ventre et en particulier *uterus*, *vulva*, il faudrait partir de ce dernier sens et concevoir le sein de la femme comme l'enveloppe ou le réservoir du fœtus.

On pourrait tenter par la même voie l'explication de

1° *unguo* — scr. *anj*, *aktá*.

2° *unguis* ὄνυξ — *nakhá*, *nagel*.

3° *uncare* ; ὀγκάομαι, ἐνοπή ; vsl. *jęcą*.

Elle est peu douteuse dans :

1° vha. *unc*, anguis ; à cause de vha. *winchan*.

2° *uncus*, ὄγκος — scr. *añká*, à cause de lith. *wąszas*, crochet.

Il y a lieu de se demander, en renversant la relation admise, si dans certains cas l'ο grec n'est pas l'équivalent de *u* latin et indo-européen.

La combinaison de *u* et *i* n'existerait-il pas dans les racines suivantes ? Au point de vue sémasiologique, elle est plausible ;

elle est possible, au point de vue formel ; elle gagne même quelque probabilité dans l'ensemble des faits exposés.

1° Scr. √ *vij*, schnellen, losfahren, qu'on peut réunir avec *vīj*, *vyaj*, jouer de l'éventail, (= agiter l'air). Les sens sont respectivement intensif et fréquentatif de √ ²Ag_1 ; ni εἴκω, ni *weichen* (Kluge, EW, *s.v.*) ne nous paraissent assez voisins de sens pour trouver place ici.

2° Scr. *viç*, entrer, *viç*, maison, clan, οἶκος, *vīcus*, goth, *weihs*, exprime l'idée spécialisée et intensifiée de scr. √ *aç* etc. : c'est l'arrivée définitive, le but atteint. Ici se rangent encore ἀφικνέομαι et ἱκανός, suffisant, *toereikend*, *hinreichend* ; comp. ποδηνεκής.

3° Scr. 2 √ *vish* (Gr. *Wört*), s'emparer de, accomplir, est un véritable perfectif de √ *yas*, s'efforcer (Cf √ *ish*).

4° Scr. √ *vyac*, entourer, embrasser ou l'on peut retrouver des nuances à la fois de *i* et de *u*, si on le compare à √ *anc*, courber.

5° Scr. √ *vic*, *sieben*, *sichten*, mais plus fréquent, surtout si l'on tient compte des composés et des dérivés, dans le sens de *séparer* et surtout dans le sens moral : *distinguer*, *discerner*. Ce sens serait le primitif si on admet le rapprochement de goth. *weihs*, *sacer*, séparé du profane.

S'il est permis de donner à √ ²ŌK_2 (s') ouvrir, le sens premier *couper*, on pourrait décomposer *vic* en *i-*$\bar{O}k_2$. Le scr. *kṛṇāti* etc. (CfFick[4], III sub *Kar*) ne serait qu'un antique dénominatif de $\bar{O}k_2$ comme on peut le soupçonner pour *hṛṇáy*, zürnen (= ent brennen), en présence de *áhar* et *háras*, Flammenglut : Scr. √ *dah* et goth. *dags* donnent ici l'analogie sémasiologique. L'œil serait alors l'ouverture découpée, le trou : comparez *quille* pour *jambe* ; néerl. dial. *pikkel*, id ; *tête* de *testa* ; *chest* = armoire et poitrine. Alors goth. *augo* montrerait le sens perfectif de *u* tandis que *īksh*, *regarder* est un imperfectif de *voir*.

* * *

N : Les sens entrevus pour A*u*, A*i*, *s*, A*n* ne manquent pas de points d'attache dans le vocabulaire des langues indo-euro-

péennes. Ils sont faibles pour les deux dernières préformantes et ont été indiquées déjà. Ils sont plus solides pour les deux premières.

La préformante *Au* rappelle, pour le sens et la forme, la racine indo-européenne qui se montre dans lat. *aveo* avec le sens primitif *être dispos, se réjouir* (Bréal. *Dict. étym. latin*), dans scr. $\sqrt{}$*av*, jouir, se rassasier — faire jouir, aider (PW). Le dérivé *avarus* est péjoratif; *avidus*, qui signifie d'abord *abondant* (Bréal. *O. C.* et *MSL, 1892, p. 447*), exprime d'ordinaire un désir ardent, et, dans tel contexte, il pourrait signifier *éprouvant un vif besoin, manquant de* : c'est le sens définitif de scr. *ūná*, grec εὐνή, zend *uyamna*, goth. *wans*. En français *laisser à désirer* signifie *manquer des qualités voulues*. Le sens primitif de cette racine est donc celui de la possession envisagée dans le sujet : il est essentiellement subjectif et perfectif. — Telles sont aussi les modifications de sens produites, en tout ou en partie, par l'adjonction de la préformante au noyau primitif. C'est ainsi que AK (*añc*) signifie *courber*; mais *vacillo*, s'être courbé (et marcher ainsi); *vañc*, courber sa marche, est simplement réflexif à moins que, par une figure de langage, la qualité du chemin parcouru n'ait passé au sujet. Cet exemple typique montre que l'évolution du sens a dépassé les limites d'une simple modification temporelle ou subjective : *V-AK* exprime une action dont la notion diffère de celle de *AK*, mais de telle manière que *V-AK* présuppose l'accomplissement de *AK*. C'est exactement ce qui se passe dans les praeterito-praesentia des langues germaniques, dont le procédé n'était pas étranger à l'indo-européen, comme le montre *wait* — οἶδα — *veda* = (j'ai vu) : *je sais*.

Une seconde analogie est celle de la particule védique *u*, αὖ. Cette particule s'écrit aussi *ū*, allongement *metri causa* dit-on; mais ici, comme dans d'autres cas, le mètre pourrait bien avoir conservé ce qui a été altéré ailleurs. Les sens de cette particule ont été analysés par Grassmann (*Wörterb.*). Pour nous, nous voyons le sens fondamental là où elle s'emploie pour unir deux membres de phrase. Dans ce cas, elle présente

l'action exprimée dans le 2d membre, comme une suite ou une conséquence de l'action du premier membre. Le verbe de celui-ci acquiert ainsi le sens du parfait ; la particule se place dans le premier membre ou dans le second. Tous les emplois de la particule se déduisent aisément de celui là ; la filiation des sens chez Grassmann est, au contraire, purement extérieure et ne rend pas compte de l'emploi si pregnant qui vient d'être indiqué. Voici quelques exemples typiques empruntés à différentes catégories de Grassmann :

RV I, 161, 12 b... *áçapata yáḥ karásnaṁ va ādadé yáḥ prābravīt pró (prá u) tásmā abravītana.* Vous avez maudit celui qui s'était attaqué à vous ; vous avez béni celui qui *vous avait célébré* (d'abord).

I, 156, 2. *Yó jātám asya maható máhi brávat séd u çrávobhir yújyam cid abhyàsat.* Celui qui *aura glorifié* la naissance de ce grand dieu, surpassera même son pair en gloire.

I, 139, 4 *áceti dasrā vyù nákam ṛṇvatho yuñjáte vām rathayújaḥ...* On (le) voit, ô deux Dasra : après que vous avez ouvert la voûte céleste et que vous avez attelé vos coursiers.... (*plus loin* : vous vous tenez sur un char élevé).....

Le présent accompagné de *u* doit se rendre ici par le parfait. Il en est de même VII, 30, 2 et VII, 85, 2 où l'on dit en substance : *c'est toi (Indra) qu'on a invoqué* (hávanta u) : (*c'est pourquoi*) livre-nous nos ennemis ; et *on vous a invoqué à l'envi* (*Mitra-Varuna* ..... spárdhante vá u) : (*c'est pourquoi*) dispersez nos ennemis.

I, 113, 11, la particule est répétée et insiste sur l'achèvement de la première action :

Iyúsh ṭé yé púrvatarām ápaçyan vyuchántīm ushásam mártyāsaḥ — asmábhir ū nú praticákshyābhūd ó (á u) té yanti yé aparíshu páçyān. — Ils sont partis, les mortels qui virent apparaître l'aurore antique ; c'est à nous qu'elle sert de spectacle à présent ; il en viendra qui fixeront leurs regards sur les aurores futures.

La nuance perfective peut se retrouver si l'on suppose au poète l'intention de marquer l'enchaînement des générations

mortelles : c'est parce que les pères ont vécu, ont vu les aurores, que les fils jouissent à leur tour de ce spectacle.

La nuance de *soeben, sogleich* que Grassmann signale pour *u* accompagnant le verbe à un temps du passé, ne se rencontre en réalité qu'en vertu du sens matériel de la phrase comme I, 46, 10, 11 ; le sens fondamental, propre à *u*, apparaît partout ailleurs comme VII, 76, 2 *ábhūd u ketúr ushásaḥ* ; VI,45, 13 *ábhūr u mahán* (Indra) où *être devenu* équivaut à *être*. Ce prétendu sens de *u* a suggéré à Grassmann pour VI, 64, 1 une traduction évidemment fautive : *Auf stiegen schon der Morgenröthe Strahlen* (suit la description) ; Ludwig a bien fait de traduire ici par le parfait.

Avec l'impératif, *u* peut être pris dans le sens d'une demande faite en vertu de la louange ou de l'offrande. Cet emploi se trouve VII, 67, 5, où le poète, s'adressant aux Ribhus à qui, il vient de dire, *buvez notre douce liqueur*, (Vers 4) ajoute : *rendez efficace ma prière incessante* : *prácim u dhiyam mé 'mṛdhrām kṛtam*. Ailleurs l'exhortation est faite à la suite d'un motif énoncé formellement, comme VIII, 24, 16, ou d'une résolution prise comme VII, 61, 6, *je veux donc exalter votre sacrifice* (*de Mitra-Varuna*), où le vers 5 peut être régardé comme énoncant le motif de la résolution.

Avec les interrogatifs et les relatifs, le sens fondamental se montre fort bien I, 164, 48, *ká u tác ciketa ; qui a jamais conçu cela ?* de même I, 35, 6 ; dans ces passages *jamais, je* (all.) traduit beaucoup mieux notre particule que le *nun* de Grassmann. Dans les interrogations doubles l'emploi de *u* se ramène à celui des n°s 1, 2, 3 de Grassmann, où le sens est très affaibli.

Le seul passage, parmi ceux que nous avons examinés, et qui semble contredire notre interprétation est X, 10, 1. *ó cit sákhāyam sakhyá vavṛtyām*. Mais la contradiction n'est qu'apparente : il faut supposer que Yamī a déjà insisté sur l'objet de sa demande et traduire non pas *oh ! si je pouvais*, mais *velim ergo*. La réponse de Yama montre du reste qu'il doit y avoir eu des communications antérieures dans l'esprit du poète — si tant est que notre vers ne soit pas une adaptation plus ou moins maladroite (Cf. Ludwig-*Commentar zu* 989).

Quant à *Ai*, il rappelle :

1° la racine sanscrite *ī* qui a les sens trouvés plus haut pour la préformante.

2° La particule védique *īm*, *ī*. Celle-ci est probablement identifiée à tort avec la base pronominale *i* de *ivat*, *ayám*, à laquelle elle paraît ne répondre qu'en partie. Grassmann lui laisse souvent sa valeur pronominale (*Wört.*) ce que Bergaigne refuse toujours (*Rel. véd.* III, 331). Il est certain que le contexte n'oblige jamais, mais invite parfois à y voir un démonstratif. Ce qui est remarquable c'est que sous la forme de *ī* — si toutefois celui-ci n'est pas différent de *īm* — elle n'accompagne jamais des prétérits où la nuance est évidemment perfective. Le vers III, 36, 8 seul pourrait être regardé comme une exception ; IX, 102, 6 se traduirait bien aussi par le parfait ; mais IX, 45, 5 et 71, 5 sont descriptifs. Ailleurs elle n'ajoute rien au sens comme I, 103, 1 ou bien elle accompagne des impératifs ou des présents IX, 71, 6 ; IX, 72, 6 ; IX, 104, 2 ; IX, 107, 17. Dans ces derniers cas il semble qu'on puisse voir un reflet du sens de √ *ī* ; particulièrement IX, 104, 2 *sám ī vatsám ná mātṛ́bhiḥ sṛjátā* : il s'agit d'une action à faire avec un *vif désir* : cette nuance se retrouve partout excepté I, 103, 1 et I, 140, 2 où *jagdhám ī* signifie bien comme dit Grassmann *was irgend verzehrt ist* ; le sens est futuritif.

Ces observations ne suffisent certes pas à réclamer pour *ī* une relation avec la racine *ī* ; elles peuvent cependant — comme 3°, 4°, 5° — servir d'indice et corroborer l'ensemble des arguments.

3° L'avestique *āi āis*, vers.

4° Le grec εἴ (dorien αἴ) dans le sens de *utinam* ; l'emploi de cette particule comme conditionnelle ou dubitative, peut être dérivé de celui-ci.

5° Le relatif *ya* dont la construction gothique a conservé peut-être le sens primitif : *saei*, qui = *sa*, celui dont on vient de parler, *ei* celui dont on va parler,



Signalons enfin quatre mots qui paraissent montrer d'une manière particulièrement claire la présence des préformantes : *Ai Au An*. Après les arguments et les indices qui précèdent, leur isolement ne les exposera plus à être pris pour des effets du hasard. Les deux premiers se rapportent à *Ai*.

D'abord l'ἅπαξ λεγόμενον *īyacakshas* RV, V, 66,6, qu'on regarde comme un composé, mais qui pourrait n'être qu'une forme redoublée = *i-ac-aksh* ; le 1er membre serait alors équivalent à *īk-(sh)* et se retrouverait dans ὀπīπεύειν.

Le second, où *Ai* se retrouve intact pour le sens et pour la forme, est l'avestique *āyapta*, qu'il n'est point possible d'expliquer par *ā* + *apta*. Faisant même abstraction de l'étrange insertion de *y*, il resterait à expliquer le sens spécial acquis par *apta* dans cette forme et que *ā* n'est nullement de nature à lui communiquer. *Ayapta* en effet se traduit exactement par le sanscrit *īpsita* : c'est le don divin en tant qu'il est demandé, désiré par les hommes, comme l'explique Justi (*Handbuch d. Zendsprache*).

La préformante *u* apparaît dans scr. *upás*, sein = *upástha* (cf. av. *upasputhri*). L'avestique *upastabāra*, que Justi traduit : *die Geschlechtstheile darbietend*, montre l'étroite parenté sémasiologique de ces mots avec le groupe *pasas*, πέος etc. ; *pas* du reste existe aussi dans le sens de *schamgegend* (PW.) Fick[4] rapproche dubitativement *upas* de *vapā*. C'est bien dans le groupe *ōp* n° 14 que nous placerions aussi bien *upas*, que *(ō)pásas* etc., en les reliant par l'idée de liquide nourricier ou fécond qui leur est commune. Il est à remarquer que le sanscrit possède aussi *sapa* = *pasas* qui est peut-être *s-ōp*, et *sap*, futuo, qui a l'air d'être un dénominatif (PW.).

Enfin nous croyons retrouver *An* dans scr. *anīka*, face, qui se traduirait littéralement *ad-spectus* : le sens primitif verbal de $\sqrt{\ }^{2}$*An* se retrouverait parfaitement ici comme équivalent de *ad* ; *anīka* serait donc *An-Ai-Ōk*. *An-Ōk* se retrouve dans *pratyanc* = (*prati*) AN + ŌK. Cf. J. Schmidt, *Pluralbildungen* p. 390).

* * *

6. Il resterait encore à étudier la nature et la genèse du rôle grammatical de nos préformantes. Il résulte de l'ensemble des considérations précédentes qu'elles doivent avoir possédé une signification propre et une existence indépendante, sans qu'il soit possible de leur assigner une place déterminée dans les catégories de la grammaire : on les trouve à l'état de préfixes, de verbes, de particules.

Il n'en résulte point cependant qu'elles supposent un état de la langue où les catégories fussent inconnues : la racine *al*, *alo*, goth. *alan* existe aujourd'hui à l'état nominal dans *oud*, à l'état verbal dans les dénominatifs de celui-ci, comme préfixe dans *algoed*, comme adverbe dans *al* = *reeds*, et comme particule vague dans certaines dialectes populaires.

La question posée plus haut n'est point susceptible d'une solution positive. La réponse que nous y donnons, ne représente autre chose que les probabilités fournies par les données précédentes. Pour fixer les idées, prenons $\sqrt{^2AGH_1}$ n° 9 ; cette racine entra d'abord en composition avec AU, AI, AN, ..S donna des mots signifiant *avoir-serrer*, *vouloir-serrer*, *aller-serrer*, *parfaitement-serrer*. Cependant la fréquence de ces compositions amena la transformation des premiers membres en préfixes exprimant le parfait réflexif, le futur désidératif, le futur prochain, l'intensité. Ici il y a lieu de se demander si le proto-aryen en arriva à se servir de nos préfixes comme éléments morphologiques analogues aux désinences de l'indo-européen. La chose semble probable pour les deux premiers ; nous n'osons rien dire des deux autres. Ajoutons que plusieurs des groupes étudiés montrent une évolution sémasiologique ultérieure, dont il a été question déjà. AV-AGH_1 finit par signifier (*avoir serré, attaché pour soi <atteler<) aller en voiture* ; AI-AGH_1, (*vouloir serrer, étreindre... l'ennemi* <) *poursuivre, chasser* ; S-AGH_1, (*étreindre fortement <tuer<) vaincre*. Quant à AN sa nuance trop faible se perdit bientôt ; on se débarrassa de l'une ou de l'autre des formes, on appropria celle avec AN, entre autres, à l'expression de l'antinomie.

Si ces conclusions sont plausibles, il en résulte que le proto-aryen possédait un système morphologique essentiellement différent de celui de l'indo-européen. Pendant l'époque de transition, la valeur des préfixes aurait été peu à peu oubliée, et ils auraient été employés souvent d'une manière peu conforme à leur nature primitive : ceci s'appliquerait surtout aux préfixes composés ou accumulés. Les choses se sont passées de cette manière dans le passage du latin aux langues romanes. A une certaine époque, les désinences grammaticales s'employaient pour ainsi dire indifféremment l'une pour l'autre, jusqu'à ce qu'elles fussent remplacées par des particules *précédant* le mot. Ces analogies montrent que pour admettre la vérité de notre théorie, on ne pourrait guère exiger des preuves d'une nature différente de celles qui ont été apportées. Il est vrai qu'on pourrait les écarter comme insuffisantes et se résigner à attribuer au hasard les coïncidences si nombreuses qui ont été accumulées au cours de cet essai. Mais la grammaire comparée se compose d'une quantité de théories partielles, dont bien peu reposent sur des preuves apodictiques ; c'est leur harmonie qui leur sert le plus souvent d'appui mutuel. Cet appui doit manquer forcément à un essai aussi isolé sur le terrain de la morphologie antérieure à la constitution de l'indo-européen. Aussi, dans l'état présent de la question, ne pouvons-nous avoir d'autre prétention que de soumettre à la discussion une théorie plausible, et de nature à projeter sa lumière sur les problèmes qui préoccupent actuellement la science des langues indo-européennes.

PH. COLINET.

Louvain, 21 Mars 1892.

ESSAI DE RYTHMIQUE COMPARÉE.

CHAPITRE TROISIÈME *(suite)*.

B. *De la symétrie dans l'hémistiche.*

L'hémistiche d'un vers doit être symétrique à l'hémistiche d'un autre vers, cela regarde la symétrie de vers à vers que nous avons décrite. Mais il doit être d'abord symétrique à l'autre hémistiche du même vers, et c'est sa symétrie propre, qui ne contribue pas moins à le constituer que la division temporale égale. En outre, il se constitue intérieurement par la symétrie de ses différents pieds. Nous n'examinerons maintenant que sa symétrie extérieure.

L'hémistiche doit avoir le même dessin rythmique que l'autre hémistiche. En conséquence, il aura le même nombre de syllabes dans les rythmiques qui ne font que les compter, le même nombre de brèves ou de valeurs de brèves dans les rythmiques métriques ; en outre, le même ordre dans les *arsis* et dans les *thesis*, le même nombre de mètres ou de pieds.

Cependant cette symétrie qui est la symétrie ordinaire, la concordante, quelquefois devient discordante.

C'est quand un vers est catalectique, brachy-catalectique ou hypercatalectique ; alors le second hémistiche contient un pied de moins, un mètre de moins ou de plus que le premier.

Il ne faut pas confondre ce cas avec celui du vers pentamètre ; dans ce dernier, les deux hémistiches, étant catalectiques, deviennent égaux entre eux, et leur symétrie n'est pas troublée ; la symétrie discordante ne se produit alors que de vers à vers.

La symétrie est encore troublée quand le second hémistiche

présente un système d'ordre d'*arsis* et de *thesis* inverse du premier, c'est ce qui arrive dans certains vers latins où le premier hémistiche suit la formule : *arsis* plus *thesis*, et le second la formule : *thesis* plus *arsis*.

Peut-être même peut-on dire que l'hexamètre latin lui-même a été autrefois dans ce cas.

Il suffit de citer le vers :

Tītўrĕ | tū pătŭ | loē || rĕcŭ | bāns sŭb | tĕgmĭnĕ | fāgī.

Si l'on considère que la césure ne doit pas se marquer seulement par une insistance, mais comme l'exige la fin de mot, par un temps d'arrêt, si l'on tient compte, en outre, de l'origine de la césure qui est la suture de deux vers, on sera tenté de scander ainsi.

Tītўrĕ | tū pătŭ | loē ||| rĕcŭbāns | sŭb tĕg | mĭnĕ fā | gī.

Formant ainsi deux hémistiches, le premier de trois pieds, dont un catalectique, le second de trois pieds, dont un hypercatalectique ; le premier composé uniquement de dactyles ou de leurs équivalents, le second, au contraire d'anapestes, ou de leurs équivalents.

Comment l'*asymétrie* entre les deux hémistiches s'explique-t-elle et comment se résout-elle ?

Elle s'explique par le besoin de la variété, de la diversité, qui n'est pas moins grand que celui de l'unité.

Quant à la solution de cette discordance, elle ne se trouve pas dans le vers même envisagé, mais dans le vers suivant ou dans le précédent. Si, par exemple, deux vers catalectiques se suivent, la disharmonie d'une hémistiche disparaitra par l'harmonie du vers catalectique suivant.

C. *De la symétrie dans le mètre.*

Nous ajouterons peu de chose. Dans le cas du vers *brachycatalectique*, un mètre perd un de ses pieds, sa symétrie extérieure vis-à-vis des autres mètres est dérangée, il n'a plus la même valeur ni le même dessin. De plus, à l'intérieur, de mètre qu'il était, il devient simple pied.

Cette discordance est rétablie en concordance dans le vers suivant, si dans ce vers à la même place il manque aussi un pied au mètre correspondant.

C'est ainsi que toute discordance se résout dans une concordance supérieure.

D. *De la symétrie dans le pied.*

Le pied enfin est *symétrique* à un autre pied lorsqu'il a la même disposition de l'*arsis* et de la *thesis*, (système dactylo-trochaïque, ou anapesto-iambique), qu'il a la même proportion entre l'*arsis* et la *thesis* (système iambico-trochaïque ou anapesto-dactylique) qu'enfin il ne perd pas sa *thesis*. Il est *asymétrique* dans les trois cas contraires.

Par conséquent, il est asymétrique, en particulier, lorsque le vers est catalectique, puisqu'alors il perd sa *thesis*.

La discordance se résout précisément par sa reproduction à un autre endroit dans le même vers.

La symétrie du dessin rythmique n'exige dans aucune des unités poétiques que les syllabes présentent brève contre brève, longue contre longue, il suffit qu'il se trouve partout dans les vers aux mêmes endroits des pieds 1° équivalents au point de vue temporal, 2° plaçant leur arsis et leur thesis dans le même ordre, 3° gardant la même proportion entre l'*arsis* et la *thesis*.

Nous avons examiné séparément les trois éléments qui concourent à former le vers et les unités inférieures au vers : *syllabe*, *temps*, *lieu* (*symétrie*). Etudions maintenant leur action et réaction réciproques, au moyen desquelles le vers se produit.

DEUXIÈME TITRE.

Action et réaction réciproques des trois éléments du vers : 1° syllabe, 2° temps, 3° lieu ou symétrie.

1° *Action du lieu ou symétrie sur la syllabe et sur le temps.*

En étudiant le *lieu* ou *symétrie* en lui-même comme élément du vers, nous avons en même temps et indivisiblement étudié

son action sur les autres éléments ; nous n'avons donc plus à y revenir ici. Nous avons réuni ces deux sujets pour en faire un exposé total plus intelligible.

Nous aurions pu les diviser, en nous contentant plus haut de décrire les différents genres de symétrie, et en décrivant ici leur application aux différents éléments envisagés séparément.

C'est l'application de la symétrie à la syllabe et au temps qui donne naissance au vers ; jusque là les autres éléments restent inertes ; la symétrie est donc l'âme même du vers rythmique. Elle est au langage et au rythme poétique ce que l'accent est à la prose.

2° *Action du nombre des syllabes sur le temps et les divisions du temps, et réactions.*

L'action de la syllabe sur le temps constitue le *mouvement*.

Le mouvement est le rapport entre le temps et le nombre des syllabes.

Le vers, en effet, est plus rapide quand pour le même temps donné ou pour la même fraction de temps le nombre des syllabes augmente.

Et il en est ainsi, non seulement dans le temps total, mais dans chaque fraction du temps. Par exemple, dans le vers français alexandrin dimètre, chaque hémistiche renferme le même nombre de syllabes, six. Mais chaque hémistiche se divise à son tour, en deux pieds ; chacun de ces pieds a une égale durée, mais ne contient pas un nombre uniforme de syllabes ; l'un peut en contenir cinq, tandis que l'autre n'en renferme qu'une. Hé bien ! dans le pied qui contient cinq syllabes, le mouvement est plus rapide que dans celui qui n'en contient qu'une.

Dans l'hexamètre latin, ceux qui, à l'exception du sixième pied, ne contiennent que des dactyles sont d'un mouvement beaucoup plus vif que ceux qui, sauf au cinquième pied, ne contiennent que des spondées. Ici encore le plus grand nombre de syllabes dans le même espace de temps donné imprime un mouvement plus vif.

M. Becq de Fouquières dans son Traité de Versification française a calculé exactement ce mouvement. Pour trouver la

vitesse relative il suffit de multiplier le nombre de syllabes des tétramètres par 3, le nombre des syllabes des trimètres par 4, le nombre des syllabes des dimètres par 6, enfin le nombre des syllabes des monomètres par 12. Chaque mètre, en effet, emporte six unités de temps, d'après son système qui consiste à poser en principe que la plus longue unité de temps est celle de l'hexamètre latin, vingt quatre unités, et de l'alexandrin français lequel est tétramètre ; les 4 mètres contenant, en effet, vingt quatre unités de temps, un mètre en contient le 1/4 ou 6. D'où il suit que le monomètre contient six unités de temps, le dimètre 12, le trimètre 18 et le tétramètre 24. Les unités de temps de chaque vers suivant son nombre de mètres, étant ainsi fixé, le nombre des syllabes du vers étant, d'ailleurs, facile à compter, on arrive au calcul suivant. Soient s, s', s'' le nombre des syllabes de différents vers, t, t', t'' le temps des différents vers, les vitesses v, v', v'' seront le résultat de la division des syllabes par le temps soit $\frac{s}{t}, \frac{s'}{t'}, \frac{s''}{t''}$. En prenant ce point de départ et au moyen d'un calcul algébrique l'auteur parvient à fixer ainsi la vitesse relative des différents vers. Celle du vers de cinq syllabes dimètre est 30, celle du vers de cinq syllabes monomètre, ou de dix syllabes dimètre est 60. Les autres se placent entre ces deux limites.

Les mouvements des vers qui se suivent peuvent être les mêmes, il y a alors harmonie simple quant au mouvement ; ils peuvent être les mêmes mais seulement par alternance, alors il y a harmonie différée, enfin il peut y avoir harmonie proportionnelle, ou défaut total d'harmonie.

Le défaut total d'harmonie quant au mouvement forme ce qu'on appelle les *poèmes à mouvement varié*, et on peut dire qu'il y a, au fond, *harmonie totalement discordante*. Ce genre rythmique s'adapte bien à l'ode proprement dite ; il se produit sous l'empire psychique, et peint les sentiments désordonnés, troublés ou véhéments. C'est une poésie qui jaillit par saccades. Le mouvement rythmique se calque alors sur le rythme psychique. Les observations de ce genre de poème appartiennent

plutôt à une autre rubrique, celle des rapports entre l'élément psychique et l'élément rythmique de la poésie.

Mais ce n'est pas seulement à l'ode qu'appartient par une influence psychique ce genre de mouvement, c'est aussi à ce qu'on appelle le *vers libre*, tel qu'il est employé, par exemple, dans les fables de Lafontaine. Il s'agit alors d'un *genre mixte entre la prose et la poésie.* Il est mixte en ce que l'harmonie de mouvement et même celle de temps entre les vers fait absolument défaut, et que ceux-ci ne se forment plus que par la structure intérieure, quand le vers possède une césure, et autrement par la rime seule. Cela montre combien le mouvement harmonique est important, puisque sans lui la poésie ou devient à demi de la prose, ou prend le caractère d'une poésie haletante, exclamative, non plus normale et purement rythmique.

3° Action du poids des syllabes sur le temps et les divisions du temps, et réaction.

Le poids des syllabes sert à marquer la fin du temps et les divisions du temps ; c'est en vertu de ce principe qu'il faut, en général, une longue ou une syllabe accentuée à l'*arsis*, que même en français une syllabe accentuée est indispensable à la fin du vers, et de plus dans certains vers à l'hémistiche.

Le retour de la même quantité à des places marquées indique la fin du vers. C'est ce qui arrive dans l'hexamètre latin où le dactyle suivi de spondée dessine le vers, comme le fait en français la rime.

Mais à son tour la fin du vers et les divisions du temps réagissent sur la quantité syllabique. Comme nous l'avons vu, la fin du vers rend longue la brève ; bien plus, cet effet appartient même à la simple *arsis ;* au contraire, la longue qui se trouve à la *thesis* s'abrège très souvent, ou au moins se diminue, se contracte, et le pied qui la contient devient ce qu'on appelle un *pied condensé.*

4° *Action de la sonorité des syllabes sur le temps et les divisions du temps, et réaction.*

Le même effet se produit ici ; le rime n'a pas seulement pour but de satisfaire l'idée de retour, de constituer par sa répétition une nouvelle harmonie. Elle a aussi une fonction secondaire, il est vrai, et non principale, comme l'ont cru à tort certains auteurs, celle de marquer la fin du vers, la fin du temps, d'une manière ineffaçable.

En effet, dans le vers français sans la rime il devient difficile de sentir où le vers finit ; au contraire, avec la rime, on peut se permettre impunément tous les enjambements ; on peut supprimer la fin du vers dans la lecture, cette fin n'en apparaîtra pas moins à l'oreille, et ainsi est rendue possible cette harmonie puissante, l'harmonie discordante, entre le rythme et la pensée, que nous décrirons plus loin.

L'allitération du vieux germanique produisait le même effet sur chaque division du temps, puisqu'elle venait marquer chaque *arsis*.

Y a-t-il réaction du temps et des divisions du temps sur la sonorité ? Non, parce que la sonorité est fixe, lorsqu'elle est complète. Mais lorsqu'elle se réduit à l'*assonance*, comme dans l'ancienne poésie française, alors la fin du vers vient mettre en relief une voyelle qui n'est pas toujours la dernière, et qui sans cela passerait inaperçue ; elle va même quelquefois jusqu'à décomposer des diphthongues.

Nous avons terminé l'étude des éléments composants du vers et des unités inférieures au vers, l'hémistiche, le mètre, le pied, et l'action et la réaction réciproque de ces éléments qui donne la vie au vers.

Avant de passer à l'examen des unités supérieures, la strophe et le poème, il nous reste à examiner quelles sont la prédominance et l'antériorité de ces deux éléments, le *temps* et le *lieu*, dans la constitution des systèmes de versifications des différents peuples ; et enfin parmi les éléments du *substratum* du rythme mis en mouvement dans le temps et dans le lieu,

quels sont ceux qui ont prédominé en fait dans les différents rythmes. Ces deux examens sont d'ailleurs solidaires. Nous verrons aussi chez le même peuple un de ces systèmes évoluer vers l'autre, puis se réunir ou rester distinct, puis souvent se séparer de nouveau.

1° De la prédominance de chacun des éléments du rythme dans chaque système concret de poésie, de leur mélange ou de leur indépendance, de leur survivance.

Nous avons dit que le *substratum*, la matière du rythme, se compose de trois éléments dont chacun réside dans la *syllabe* : 1° le *nombre* syllabique, 2° le *poids* syllabique se réalisant à son tour par la *quantité*, l'*accent* d'*élévation* et l'accent d'*intensité*, 3° enfin la *sonorité*, base de l'*assonance* et de l'*allitération*, ainsi que de l'*euphonie* ; mais que cette *matière du rythme* ne prend vie que sous l'*action du milieu*, que sous celle de deux facteurs : *le temps* et *le lieu*, le premier donnant la *mesure*, le second donnant la *symétrie*. Nous avons décrit ou analysé successivement, 1° la *syllabe*, 2° son milieu : le *temps*, 3° son milieu, le *lieu*, et même *leurs actions et leurs réactions* réciproques. Nous avons examiné, à propos de la syllabe, ses différentes qualités rythmiques et aussi leurs actions et leurs réactions réciproques.

Mais si de cette théorie on descend à une observation concrète attentive, on aperçoit vite que toutes ces actions et réactions ne se produisent pas toujours avec une égale force, bien plus, que chacun des éléments n'existera pas toujours, et que le rythme peut se constituer *incomplet*, manquant, par exemple, à peu près de mesure, ou à peu près de symétrie, et subsistant ainsi avec des organes défectifs. En outre, les divers éléments syllabiques ne coexistent pas toujours au point de vue rythmique ; au contraire, ils s'excluent souvent ; c'est ainsi que les versifications réglées par la quantité ne le sont pas, en général, par l'accent.

Les systèmes de versification peuvent se ranger en trois

groupes : ceux où le rythme se règle surtout par la *division exacte du temps*, ce sont les systèmes de versification *temporale*, ceux où le vers se règle surtout par la *symétrie*, qualité de l'élément *lieu*, c'est la *versification symétrique*, ceux enfin où il se règle par la *seule matière*, par le seul *substratum* du vers, par la *syllabe* non mesurée ni rangée symétriquement, mais simplement *comptée* dans un de ses éléments abstrait des autres : *phonème, accent*, ou *quantité*, dans le but de mesurer le temps total du vers sans le diviser. C'est au fond un système *temporal imparfait*.

D'un autre côté, en ce qui concerne le *substratum* du rythme, le vers se règle tantôt par le *comput syllabique* et la rime, tantôt par la *quantité*, tantôt par l'*accent*.

Nous verrons que sur certains points les deux divisions cadrent. Nous engloberons la seconde dans la première.

Enfin certaines rythmiques suivront le système *descendant* (trochaïque-dactylique) ; certaines autres, le système *ascendant* (*anapestique-iambique*).

1° *De la versification temporale et symétrique imparfaite, ou non organisée en pieds.*

Cette division va être traitée ici en même temps que celle par *simple comput* de syllabes ou de moments. Car il y a *subordination des caractères*, et les deux coïncident.

C'est peut-être le *système primitif et embryonnaire*. On le constate en Berbère, dans la plupart des langues sauvages ou de civilisation très imparfaite, à l'origine du rythme avestique et du rythme védique.

Ici le temps total du vers est mesuré ; bien plus il y a symétrie entre la totalité d'un vers et la totalité du vers suivant, quelquefois même entre leurs hémistiches ; mais c'est tout, le temps total n'est plus divisé en divisions égales ; il n'y a plus de symétrie entre le dessin intérieur d'un vers et celui de l'autre. Dans la prose on a taillé un bloc, on l'a dégrossi dans son ensemble, on n'a pas encore taillé les diverses parties. Comme dans la nature les différents êtres, ici les vers se forment par des *différenciations successives*,

Ce système général comprend *trois sous-systèmes* dont l'un va nous amener au système de la rubrique suivante :

Tantôt on mesure le vers total en comptant le *nombre de syllabes*, tantôt on le mesure en comptant le *nombre de moments*, c'est-à-dire de brèves prises pour unités, et ces moments couvrent tantôt des *longues* et des *brèves de quantité*, tantôt des *syllabes accentuées* et des *non-accentuées*.

a) *De la versification par numération des syllabes.*

C'est le système peut-être le plus ancien ; il descend en ligne droite *du parallélisme*. Après avoir mesuré la longueur de la phrase directement, on la mesure par le *nombre des mots*, puis par le *nombre des syllabes*.

Il forme toute la rythmique des peuples sauvages.

Point d'*arsis* ni de *thesis*.

Comment un vers peut-il donc exister ainsi ?

Parce qu'il est très court, un simple repos à la fin d'un vers très court suffit.

Nous verrons qu'on revient à la fin à peu près à ce point de départ, dans le vers français par exemple.

b) *De la versification par numération de moments.*

La rythmique *s'abstrait*, en envisageant, d'ailleurs, les éléments les plus abstraits du *substratum*. Ce qu'on nombre désormais c'est la quantité d'unités, d'*atomes rythmiques*, *quantitatifs* ou *accentuels*. Tel vers doit contenir dans son ensemble tant de brèves, ou tout d'accents, sans qu'on se préoccupe du nombre des syllabes qui les portent, et en admettant qu'ils satisfassent par équivalence.

Le moment est quantitatif.

Alors on compte par brèves ou équivalent de brèves ; c'est le système d'un des rythmes du sanscrit.

le moment est accentuel.

C'est le système du rythme du vieux-germanique. On fait abstraction des syllabes non accentuées. Il faut tant d'accents pour un vers.

Ce système nous conduit à celui *temporal* des *arsis* et des *thesis*, chaque *accent* formant naturellement *arsis*.

Alors on compte par brèves ou équivalents de brèves, c'est le système d'un rythme particulier du Sanscrit.

2° *De la versification temporale parfaite ou par pieds équivalents.*

C'est celle où l'*élément principal* est la *mesure*. Les *divisions nettes du temps* font que le vers, même le simple hémistiche, même le simple mètre peut parfaitement exister *isolé*. Ce système est essentiellement *musical* et *naturel*. Il est *solidaire du chant*.

Qu'arrive-t-il lorsqu'il s'agit de chanter sur des paroles, quand ces paroles ne constituent pas séparément des vers ? On chante sur les mots de manière à les accommoder complètement à la mesure musicale. C'est ainsi que font les enfants, qu'ont dû faire les peuples sauvages. Bientôt la parole entre dans le moule, en se forçant, se raccourcit ou s'allonge suivant les exigences du chant. Mais d'abord, s'il le faut, on allonge une syllabe, on glisse rapidement sur quatre ou cinq autres. Pourvu qu'il y ait un temps fort et un temps faible, et en outre si la mesure est à quatre temps, un temps sous-fort et un second temps faible, cela suffit. On ne soignera que la syllabe du temps fort, on remplira, comme on pourra, par une syllabe ou par plusieurs ou par des silences le temps faible. Il en résulte que certaines syllabes seront prononcées avec une rapidité extrême, par cela seul qu'elles se trouveront sous la thesis.

Les chansons populaires de tous les pays sont une preuve 1° de ce que le rythme poétique était à l'origine intimement lié au rythme musical, 2° de ce que l'*arsis* se constituait seul régulièrement, afin de bien marquer les divisions du temps, et de ce qu'on négligeait les *thesis*.

Nous avons plus haut exposé avec un certain développement le système du vieux germanique, parce qu'il est extrêmement curieux sous ce rapport ; nous y avons remarqué le soin extrême donné aux *arsis* qu'on fait ressortir à la fois par un *accent de premier degré si* le *temps est fort*, de *second degré* si *le temps est sous-fort*, et par l'*allitération*, et en même temps la *négligence extrême des thesis* qui peuvent être composées *ad libitum*, d'une,

de deux ou de trois syllabes, ou d'un simple silence, de sorte que *deux arsis peuvent se suivre* pourvu qu'on s'arrête sur la première le temps nécessaire.

Le vers Saturnien latin présente le même système ; on y voit tout à coup les *thesis* se réaliser sans aucune syllabe par un silence ou par la lente descente seule de l'*arsis* qui précède, de sorte qu'entre vers qui se suivent le dessin rythmique est entièrement rompu.

Dans le vers latin postérieur on rencontre encore des traces de cette prédominance de l'élément temporal, lorsqu'il a la force d'abréger une longue, ou d'allonger une brève, suivant qu'elle se trouve sous la *thesis* ou sous l'*arsis*.

Dans la rythmique informe des nations non civilisées c'est encore ce système que nous retrouvons. Envisageons, par exemple, ce qui se passe en Finnois dans la poésie populaire. Le système y est *trochaïque*, mais avant la longue qui commence le trochée, on peut insérer soit au commencement du vers, soit au milieu, une, deux ou même trois syllabes qu'on escamote, de sorte que tel vers peut se formuler ainsi.

◡ / -◡ / ◡◡ / -◡ / ◡◡◡ / -◡ etc.

mais il se scande alors

/ -◡ / -◡ / -◡ etc.

en prononçant rapidement, et comme en musique les trilles, les brèves qui se trouvent seules.

Dans tous ces vers l'existence de ces *syllabes surnuméraires* rend toute symétrie exacte de vers à vers impossible entre les syllabes.

Lorsque ces syllabes surnuméraires se trouvent au commencement du vers, elles constituent l'*anacruse* ou la *base*, suivant qu'elles se composent seulement de brèves ou bien de longues et de brèves ; et c'est une des explications du rôle si considérable que joue l'anacruse dans la poésie très ancienne. Cette anacruse n'est d'ailleurs que *le débris* d'un système où ces syllabes surnuméraires écartées du comput purement temporal se trouvaient aussi bien au milieu du vers qu'au commencement.

Elles pouvaient même se trouver à la fin, et s'y rencontrent encore dans notre rime dite féminine et dans les rimes *piane* et *sdrucciole* des Italiens.

Là est aussi l'origine de la *catalexe ; la catalexe est une arsis privée de sa thesis*, qui se rencontre à la fin du vers ; autrefois elle se rencontrait aussi dans le cours du vers.

Peu à peu cette poésie rudimentaire qui méconnait l'élément symétrique tend à *s'intégrer ;* nous voyons la rythmique de moyen-haut-allemand *réglementer* la *thesis*, ne plus souffrir que rarement une *thesis* purement idéale, une *thesis* sans syllabe appropriée pour point d'appui, puis réglementer le nombre des syllabes qui composeront la thesis, faire ce nombre égal ou équivalent dans les vers qui se suivent, jusqu'à ce que l'imitation du grec et du latin vienne faire prédominer à son tour l'élément symétrique.

Lorsqu'une langue et, avec la langue, le système rythmique d'une nation se décompose, on revient pour ainsi dire à l'état barbare, et le système temporal qui avait été dominé, ou qui au moins, s'était exactement équilibré avec le symétrique tend à réprendre la prédominance. C'est ce qui est arrivé dans le passage de la langue latine aux langues romanes, et particulièrement au français.

Nous avons vu l'interprétation rythmique que M. Gaston Daris donne à la chanson d'Eulalia. L'exactitude de cette interprétation est controversée, mais si on l'admet ce vers serait de tous points semblable au vers vieux-germanique.

Mais même en laissant de côté ce point controversé, on voit à l'hémistiche du décasyllabe l'escamotage des syllabes muettes qui ont été rétablies depuis dans le vers moderne, le même escamotage toujours conservé à la fin du vers dans la rime féminine, la suppression de tous les *e* muet dans les chansons populaires, dans ces mêmes chansons les prolongations d'*arsis* pour remplir les places des *thesis*. C'est seulement plus tard et en s'intégrant que la poésie française perfectionne le dessin rythmique, et ne peut plus omettre la valeur d'aucune syllabe. Autrefois aucune loi de séquence ou d'alternance entre les

rimes masculines et féminines ; elles se mêlaient, se confondaient sans ordre, précisément parce qu'on ne tenait aucun compte de leur *e* muet qui n'avait aucune valeur temporale ; plus tard, on en tient compte au *point de vue symétrique*, parce que la pleine symétrie s'est formée, et dès lors il n'est plus permis de faire rimer un vers ayant un *e* muet de plus à la fin avec un autre vers ayant un *e* muet de moins.

A un autre point de vue, cette prédominance temporale se serait conservée encore même dans le rythme français classique. Dans ce système la césure de l'alexandrin a lieu, il est vrai, après la sixième syllabe régulièrement, et par conséquent il y a symétrie entre tous les vers d'une séquence ; toujours le même nombre de syllabes entre dans chacune des grandes divisions du temps, mais à côté de ces grandes divisions il y a les petites formées par les *sous-césures*. Hé bien ! chacune de ces sous divisions contient souvent un nombre inégal de syllabes.

Par exemple dans ce vers.

Je crains Dieu |, cher Abner, || et n'ai point | d'autre crainte.

Il y a un véritable tétramètre, non seulement au point de vue du temps qui a quatre divisions égales, mais aussi au point de vue du lieu dont chaque compartiment contient trois syllabes.

Dans cet autre vers.

Le jour | n'est pas plus pur | que le fond | de mon cœur.

Le second hémistiche suit encore le même système ; mais le premier en suit un tout différent.

Le temps se divise bien encore en quatre, dans le vers, mais le nombre des syllabes ne se divise plus également en quatre.

Il en résulterait que si la division de temps en quatre est bien encore réelle, il faudrait mettre le même temps à prononcer *le jour*, qu'à prononcer *n'est pas plus pur*.

Et s'il en est ainsi, nous aurions dans chaque mesure de ce tétramètre des *thesis* qui peuvent se composer d'une seule syllabe dans la mesure : *le jour* et de trois syllabes dans la mesure : *n'est pas plus pur*, tandis que l'*arsis* ne se compose jamais que d'une syllabe : *jour*, et *pur*, syllabe qui peut être

plus ou moins longue suivant que des *thesis* plus ou moins nombreuses viennent partager la mesure avec l'*arsis*. L'hémistiche étant limité au nombre fixe de 6 syllabes, la première mesure ne peut contenir que 5 syllabes au *maximum*, dont une formant *arsis*, de sorte que le maximum de la *thesis* de cette première mesure est de 4 syllabes.

Cet état est bien réel, et par conséquent, si l'on prend à part un hémistiche du vers classique, il faut reconnaître qu'il se divise en deux parties contenant chacune très souvent un nombre différent de syllabes, et si l'on prend les hémistiches correspondants de deux vers consécutifs, on voit que le nombre de syllabes de deux coupures consécutives n'est pas le même.

Le résultat est que de deux choses l'une : ou dans l'intérieur de l'hémistiche classique le temps ne se partage pas en deux sous-divisions égales, les syllabes se prononçant toujours dans le même laps de temps, si elles sont inaccentuées, ou dans l'intérieur de cet hémistiche les deux sous-divisions du temps sont égales, seulement les syllabes se prononcent dans chacune de plus en plus rapidement lorsqu'elles s'y accumulent de plus en plus nombreuses. Par exemple, dans ce vers

Non | vous n'espérez plus | de nous revoir | encor.

Il faudra mettre autant de temps à prononcer *non* qu'à prononcer *vous n'espérez plus*, autant de temps à prononcer *encor* qu'à prononcer *de nous revoir*. Les quatre divisions forment des coupures égales du vers ; les syllabes devront s'y accommoder, pourvu que dans chaque coupure reste une syllabe tonique.

Becq de Fouquière a bien fait ressortir ce *processus*, et pour plus de commodité opérant sur l'Alexandrin, il a supposé que, de même que l'hexamètre latin, ce vers est composé de la réunion de vingt quatre *moments brefs* ; comme le nombre des syllabes n'est que de douze, le nombre des moments, étant double de celui des syllabes, lui permet de distribuer commodément celles-ci.

Voici comment il divise, par conséquent, les moments du vers classique.

1er *élément*	2e *élément*	3e *élément*	4e *élément*
thesis arsis	*thesis arsis*	*thesis arsis*	*thesis arsis*
◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡

Il en résulte que dans chaque élément l'*arsis*, c'est-à-dire la *syllabe accentuée*, doit prendre, au moins, *trois moments* et que les trois autres moments, ceux de la *thesis*, sont occupés par les *syllabes non accentuées*. Si ces dernières sont au nombre de trois, le cadre du 1er élément va se trouver exactement rempli, s'il n'y en a que deux il y aura un silence au commencement, s'il n'y en a qu'une il y aura deux silences ; s'il y en a quatre, ce qui est possible à la rigueur, la première syllabe non accentuée sera prise sur le temps du vers ou de l'hémistiche précédent et diminuera celui de la syllabe placée sous l'*arsis*.

Voici quelques lignes du tableau qu'il dresse ; les chiffres indiquent le nombre des syllabes.

1er *élément*	2e *élément*	3e *élément*	4e *élément*
thesis arsis	*thesis arsis*	*thesis arsis*	*thesis arsis*
◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡
. 1 2 3 —	. 1 2 3 —	. 1 2 3 —	. 1 2 3 —
. . 1 2 . .	1 2 3 4	. . 1 2 —	1 2 3 4 —
1 2 3 4	. . 1 2	1 2 3 4	1 2

Dans le décasyllabe il y a une césure fixe après la 4e syllabe, mais la partie du vers qui suit cette césure, se décomposerait en deux parties au moyen d'une césure mobile, comme celle du second hémistiche de l'alexandrin et l'on aurait, en appliquant les mêmes principes, mais en admettant que le vers est réduit à 3 éléments.

1er *élément*	2e *élément*	3e *élément*
thesis arsis	*thesis arsis*	*thesis arsis*
1 2 3 4 . .	. . . 1 . 1	2 3 4 5 . .
1 2 3 4 . 1	2 3 4 5 . .	. . . 1 . .

Le système est net, et il est exact. Seulement Becq de Fouquières, au moyen de la division fictive du temps total en 24 moments, peut admettre que les syllabes se prononcent toujours dans le même espace de temps, seulement que les moments vides se remplissent par des silences. En théorie cela

est exact, et le serait pratiquement s'il pouvait y avoir un nombre de syllabes variant de 12 à 24, mais comme le nombre total des syllabes est fixe, et de 12 seulement, *les silences ne peuvent avoir aucune réalité*, et pour obtenir la même proportion, il faut : ou que les syllabes de la *thesis* se prononcent de plus en plus rapidement suivant qu'elles s'y accumulent de plus en plus nombreuses, ou bien que celle de l'*arsis* se prononce de plus en plus longuement ; ces deux résultats se produisent à la fois.

Une objection peut être faite. Le rythme du vers, même du vers classique, quand il s'agit de l'intérieur de chaque hémistiche, dépendra donc de la lecture, et alors c'est le soumettre à une condition bien délicate. Le vers doit exister et être complet par lui-même, indépendamment de son interprétation.

L'objection serait triomphante s'il s'agissait d'une lecture *réfléchie et consciente*.

Elle ne l'est plus s'il s'agit, au contraire, d'une lecture *inconsciente et forcée*. Or, c'est bien cette dernière lecture qui forme le rythme. Elle dépend de la nature tonique de la dernière syllabe de chaque mot en français ; *le lecteur se hâte de lui-même vers cet accent*, et s'il rencontre plus d'obstacle pour y parvenir, il franchit ces obstacles plus rapidement.

Donc, dans le vers classique français, non seulement il y a division à l'hémistiche en parties égales tant du temps du vers que du nombre des syllabes, c'est-à-dire du dessin rythmique, mais de plus dans l'*intérieur de chaque hémistiche* il y a encore subdivision du temps en parties égales ; seulement chacune de ces subdivisions ne présente plus le même nombre de syllabes, ni, par conséquent, le même dessin rythmique, non seulement avec l'autre subdivision, mais aussi avec celle de l'autre hémistiche ou des vers suivants.

Il y a ainsi dans l'intérieur de chaque hémistiche du vers classique *asymétrie*, non quant aux *divisions temporales*, mais quant aux *divisions locales*, c'est-à-dire quant au *dessin rythmique*.

Passons du vers classique au vers romantique. Ici nous

sommes en désaccord avec Becq de Fouquières, au moins tant qu'il s'agit du *trimètre romantique irrégulier*, ou du moins de ce qu'on appelle ainsi ; nous redevenons d'accord avec lui quand il s'agit du trimètre régulier, il faut donc bien distinguer ces deux cas.

Le vers romantique se divisait en deux hémistiches égaux, et chaque hémistiche en deux subdivisions égales quant au temps, inégales quant au dessin. N'était-il pas possible de diviser plutôt l'alexandrin en *trois parties temporalement et symétriquement égales entre elles ?* Oui, et cela forme le *trimètre régulier*. En voici la formule

1[er] *élément*		2[e] *élément*		3[e] *élément*	
thesis	*arsis*	*thesis*	*arsis*	*thesis*	*arsis*
υ υ υ	υ υ υ	υ υ υ	υ υ υ	υ υ υ	υ υ υ

On voit que le nombre total des moments est alors de 18 au lieu de 24, il en résulte qu'un élément manque ici en entier, le 1/4, et que, par conséquent, le trimètre régulier est d'un 1/4 plus court que le tétramètre classique régulier ou irrégulier.

Voici un type de ce vers.

Vivre casqué, suer l'été, geler l'hiver

Il se formule ainsi

thesis	*arsis*	*thesis*	*arsis*	*thesis*	*arsis*
1 2 3	4 . .	1 2 3	4 . .	1 2 3	4 . .
vi vre cas	*qué*	*su er l'é*	*té*	*ge ler l'hi*	*ver*

Mais ce trimètre peut se scander de deux façons.

Ou bien comme nous venons de le faire, c'est-à-dire :

Vivre casqué | suer l'été | geler l'hiver.

En faisant abstraction de la syllabe accentuée *er* de *suer* qui se trouve juste à l'hemistiche, comme dans le vers classique, et alors l'interprétation de Becq de Fouquière est juste ;

ou en tenant compte de cette syllabe accentuée placée juste à l'hémistiche, et alors on a :

Vivre casqué || suer | l'été || geler l'hiver

c'est-à-dire qu'on tient, au point de vue rythmique, purement et simplement, l'alexandrin classique que nous avons décrit tout-à-l'heure.

Pour avoir cette seconde scansion il suffit, au lieu de détruire par la prononciation la tonalité de la syllabe *er* de *suer*, de la conserver un peu.

Mais doit-on la conserver comme dans la seconde lecture, ou la détruire comme dans la première ; bien entendu, en restant dans le système romantique, tel que l'ont entendu les romantiques ?

Si les romantiques ont prétendu qu'on ne devait pas s'arrêter dans la lecture sur la tonique de l'hémistiche, cette tonique est inutile, et alors ils ont dû faire, au moins quelquefois, des vers dans lesquels il n'y a pas de tonique en cet endroit, d'autant plus que de tels vers viennent naturellement à l'esprit.

Ainsi le vers suivant :

Vivre casqué | tout cuirassé | la lance au poing

n'a pas de repos à l'hémistiche.

Hé bien ! un vers de cette sorte n'a jamais été fait par les romantiques, c'est seulement l'école *ultrà-romantique* dont nous parlerons tout-à-l'heure qui l'a osé.

Donc le trimètre régulier que Becq de Fouquière a qualifié ainsi n'est pas un trimètre. C'est un *tétramètre*, absolument comme le vers classique.

En quoi diffère-t-il donc de ce dernier ?

A un point de vue tout différent, et d'une manière que nous examinerons en son lieu. Il y a dans ce tétramètre romantique une *discordance* entre les *repos psychiques* et les *repos rythmiques* qui n'existait pas dans le vers classique.

Dans ce dernier on n'aurait pu s'arrêter après le mot *suer*, parce que le sens n'était pas assez complet, et que psychiquement et logiquement on ne peut s'arrêter qu'après *suer l'été*. Une telle coupe à l'hémistiche, étant bien phonique, mais n'étant pas psychique, n'aurait pas suffi. Au contraire, elle suffit au vers romantique, elle est même recherchée par ce vers. Pourquoi ? Parce que le romantisme veut qu'il y ait *harmonie discordante* ou *différée* entre l'*élément psychique* et l'*élément phonique* de la poésie. C'était là *toute l'intention des romantiques* ; elle n'a jamais dépassé ce point.

Mais il peut l'être, et si nous prenons l'autre vers,

Vivre casqué | tout cuirassé | la lance au poing

alors le tétramètre est bien converti en régulier, et sa scansion par Becq de Fouquière devient très exacte.

Or, ce dernier vers que l'école romantique n'avait pas voulu faire, une école contemporaine, ultrà romantique, le fait. Il en résulte un *véritable trimètre*, c'est-à-dire un vers plus court d'un mètre que le tétramètre classique.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

ÉTUDES SUR LA RELIGION INDOUE.

(Suite).

Le roi Kalmāshapāda (1) étant possédé d'un Râksasa (2) dévora un brahmane. L'épouse de celui-ci le maudit ; elle lui prédit qu'il n'aurait jamais d'enfants, et que, s'il désirait la perpétuité de la race solaire à laquelle il appartenait, il lui fallait unir la reine, son épouse, au Rishi Vasiṣṭḥa. Le roi y consentit d'autant plus volontiers qu'il trouvait, du même coup, le moyen d'échapper à la damnation : mieux valait, pour le temps et l'éternité, avoir des enfants par procuration que de n'en pas avoir du tout.

Le poète raconte encore (3) que Rāma, ayant détruit vingt et une fois la race des Kshatriyas, leurs veuves s'unirent aux Brahmanes *instruits dans les Védas* ; c'est ainsi que fut rétablie la race des Kshatriyas. En narrant ce fait qu'il emprunte à des traditions antérieures ou qu'il invente tout bonnement, l'intention de l'auteur, qui fut certainement brahmane, s'appelât-il Légion, est de prouver aux Kshatriyas de son temps et de tous les temps à venir, que s'ils existent c'est grâce à la caste sacerdotale à laquelle, par suite, ils ne sauraient disputer la suprématie, sans se rendre coupables de la plus monstrueuse ingratitude, et que, si leurs ancêtres sont sauvés, c'est également grâce aux Brahmanes qui épousèrent leurs veuves, afin de leur donner des fils, c'est-à-dire des libérateurs. Ajoutons, à l'honneur des Kshatriyas, qu'ils n'oublièrent pas toujours ce bienfait et qu'après Dieu, c'était aux dignes Brahmanes qu'ils devaient la vie.

(1) CLXXXII.
(2) Les Rākṣasas de ces légendes hindoues sont les Ogres de nos contes.
(3) CIV.

Il y a plusieurs sortes de paternités, nous le savons déjà ; le récit suivant nous apprend à les différencier les unes des autres :

Kanva (1) racontait à un Rishi que, se rendant un jour à une rivière pour y faire ses ablutions, il rencontra, sur les bords, un nouveau-né que des oiseaux de proie défendaient contre les bêtes fautes : c'était une petite fille : il la prit dans ses bras et l'emporta dans son ermitage pour l'élever comme son enfant : il lui donna le nom de Çakuntâlâ, c.-à-d. *protégée par les oiseaux*. Il ajouta : « Celui qui engendre, celui qui protège, celui qui nourrit un enfant sont tous trois ses pères, *chacun à son degré*, suivant les écritures... Voilà comment, ô brahmane, Çakuntâlâ est devenue ma fille et comment je suis son père (2). »

Cette même Çakuntâlâ, si célèbre dans les épopées et les drames de l'Inde, disait au roi Dushmanta qui refusait de la reconnaître pour son épouse et niait, ainsi que nous l'avons raconté plus haut, qu'il fût le père de l'enfant qu'elle portait en son sein : « Les Pitris disent que le fils perpétue la race et qu'avoir un fils, c'est ce qu'il y a de plus saint. Nul dès lors ne doit abandonner son enfant. Manu enseigne qu'il y a cinq espèces de fils ; ceux que l'on obtient personnellement d'unions légitimes ; ceux que l'on reçoit des autres, en pur don ; ceux que l'on achète, ceux que l'on élève, ceux que l'on a de femmes étrangères (3). — Elle conclut : « Un fils sanctifie son père (par sa naissance), augmente sa joie et sauve de l'enfer les aïeux décédés (4). » Cette conclusion, nous la connaissions déjà.

D'après ce qui précède, voici comment se graduent la paternité et la filiation, par progression descendante.

Première échelle : trois sortes de paternité auxquelles nécessairement répondent trois sortes de filiation : celui qui engendre, celui qui protège, celui qui nourrit.

(1) LXXII.
(2) Id. 15 etc.
(3) LXXIV, 99.
(4) Id. 100

Seconde échelle : cinq espèces de filiation et, par conséquent, cinq espèces de paternité : ceux qui naissent de mariages légitimes, ceux qui sont offerts en pur don ; ceux qui sont achetés, ceux que l'on élève ; enfin ceux qui naissent de concubines.

Autant de manières, par suite, de se sanctifier, d'accroître son bonheur sur la terre, et d'assurer, dans l'autre monde, sa félicité et celle de ses ancêtres. Les Kshatriyas dont nous lisions tout à-l'heure l'histoire sont des fils de cinquième catégorie, puisque leurs mères, étant de caste inférieure aux brahmanes, leurs pères, ne pouvaient être leurs épouses légitimes : ils sont nés du côté gauche ; nouveau motif d'humilité pour ces guerriers naturellement si fiers, si arrogants. Les Pāṇḍavas sont enfants du cinquième degré par rapport aux Dieux leurs pères, et du quatrième par rapport à leur nourricier Pāṇḍu : Çakuntālā, de même, est du quatrième à l'égard de l'ascète Kanva. On doit entendre par *élever un enfant* lui donner non-seulement la nourriture matérielle, mais encore l'alimentation de l'esprit et du cœur : ce mot comprend à la fois l'éducation et l'instruction ; c'est ainsi que Bhîsma put se dire le père des Pāṇḍavas de même que des Kurus et mériter, après sa mort, d'échapper au Put : ils étaient ses fils au quatrième degré.

Nous doutons qu'en pratique, les Hindous aient jamais observé ces nuances, surtout pour ce qui concerne les enfants d'adoption. Sans doute, ils mettent une différence entre ceux-ci et les fils du sang, mais il est probable que là s'arrête la distinction, ou s'ils établissent quelques autres différences, il est probable qu'elles ne sont pas partout les mêmes, ni surtout graduées suivant des règles bien sévères.

Dans les pages qui précèdent, nous avons souvent rencontré le merveilleux, l'étrange ; désormais nous allons voyager au milieu de légendes, fantastiques jusqu'aux dernières limites de l'absurde. Nous nous croyons cependant obligé de faire cette excursion : notre sujet l'exige, puisque nous avons pris à tâche, dans la présente étude, de voir comment l'Adi Parvan envisage la première étape de la vie de l'homme : la naissance. D'ailleurs, il ne faut pas nous y tromper : si extravagantes, si

niaises même que soient souvent ces légendes, leur présence dans cette sainte épopée du Mahābhārata leur donna toujours, aux yeux des Hindous, la plus grande importance : ils en nourrissent leur intelligence depuis plus de trois mille ans peut-être. Nous prions le lecteur, lorsqu'il va parcourir ces légendes grotesques, de ne pas oublier cette considération. Tel conte simplement absurde, dans la bouche édentée d'une vieille femme, acquiert une certaine importance, lorsqu'il passe par l'oreille de tout un peuple et se fixe dans son esprit, durant plusieurs centaines de générations : il cesse alors d'être complètement méprisable.

La naissance de Droṇa fut l'une de ces merveilles extravagantes où s'est toujours complue l'imagination fougueuse des Hindous. C'est ainsi qu'on racontait que le Rishi Bharadvaja, ému par une vision voluptueuse, laissa choir, dans un vase, du liquide séminal : ce liquide se développa et il produisit un enfant qui reçut le nom de *Droṇa* (1). Il devint le précepteur des Kurus et des Pāndavas et s'illustra dans la lutte entre ces héros ; il combattait dans les rangs des Kurus. Fier de son origine miraculeuse, il disait à Rāma : « Sache que je suis né de Bharadvaja mais non pas d'une femme » (2). Drona était tellement renommé pour sa science et aussi probablement pour sa naissance extraordinaire qu'on lui confia l'éducation d'un grand nombre de princes et entre autres, nous le répétons, des Pāṇḍavas, des Kurus, ainsi que des Yādavas. Bhīṣma l'avait choisi pour enseigner à ses fils adoptifs la science des armes et toutes les autres connaissances exigées par leur situation élevée (3). Il fut aidé dans sa tâche par un homme qui lui aussi n'avait pas eu de mère et pouvait, comme lui, par suite, se réclamer du titre d'Ayonija. Il s'appelait Kripa. Son père qui se nommait Çaradvat était issu d'un père et d'une mère, il est vrai ; mais sa naissance n'en avait pas été moins signalée par un prodige : il était sorti du sein maternel, des flèches à la

(1) LXIII, 106 ; CLXVI. Droṇa veut dire *pot*.
(2) CXXX, 57. *Mām* ayonijam viddhi.
(3) Cf. id. 27.

main (1). Çaradvat surnommé Gautama, c'est-à-dire fils de Gotama, par ses austérités extraordinaires et sa science des armes fit trembler Indra qui eut peur de le voir par ses mérites et sa puissance lui disputer, un jour, l'empire du ciel. Il lui envoya, suivant l'usage observé en pareille circonstance, et tout d'abord une Apsaras, du nom de Jânapadi, avec mission de le séduire. La nymphe eut beau multiplier ses pièges et ses provocations lascives, elle ne parvint pas à gagner le cœur du solitaire. Elle troubla ses sens toutefois et dans ce trouble, absolument involontaire, il lui arriva, comme au Rishi Bharadvaja, de laisser tomber du sperme, cette fois sur une touffe d'herbe (2). Il en sortit deux jumeaux, un garçon et une fille. Çāntanu, le fils de Pratīpa, que nous connaissons déjà, venant à passer par là, se sentit pris de pitié à la vue de ces nouveau-nés dans un pareil abandon. Il les adopta et leur donna le nom de Kripa et de Kripī, en souvenir du sentiment de compassion qui l'avait porté à les recueillir. Kripī ayant épousé Droṇa fut la mère d'Açvatthâman, qui se distingua dans la guerre des Pāṇḍavas et des Kurus. Par le choix de Dhritarāshtra, Kripa devint, nous l'avons dit, le précepteur de ces héros (3), ou mieux, l'un de leurs précepteurs, puisque Droṇa s'occupa lui aussi de leur éducation, poste de confiance auquel l'avait appelé Bhīṣma, dont ils étaient les fils adoptifs, et en même temps les petits-neveux.

Ce Dhritarāshtra eut, de la même femme, Gāndhârî, cent fils et une fille : voici comment (4). La reine accueillit, un jour, dans son ermitage, le solitaire Dvaipâyana ou Vyāsa, dont nous avons souvent parlé déjà : il mourait de fatigue et de faim. Gândhārî lui ayant procuré le repos et la nourriture dont il avait si grand besoin, plein de reconnaissance il lui promit de lui accorder le privilège qu'elle lui demanderait. — Je désire,

(1) CXXX. Karṇa, fils de Prithā et du Soleil naquit revêtu d'une cuirasse. Plus bas, nous verrons Dhristadyumna naitre armé de pied en cap.

(2) Cf. LXIII, 107.

(3) CXXX, 22.

(4) CXV et CXVI.

lui dit-elle, avoir cent fils également puissants. — Soit, dit le solitaire et il s'en alla. La reine conçut, quelque temps après, mais elle porta son fruit deux longues années, sans pouvoir se délivrer. Cette interminable gestation la plongea dans la plus grande affliction et succombant au désespoir, elle s'ouvrit les entrailles : il en sortit une masse de chair en forme de boule. Dvaipâyana se présenta aussitôt. La reine lui demanda si c'était ainsi que devaient se réaliser ses promesses : « Fille de Subala, dit l'ascète, apprends que mes paroles trouvent toujours leur accomplissement ». Il se fit apporter cent vases, puis il coupa la boule de chair en morceaux, gros comme le pouce, ordonnant à la servante de la reine de mettre chacun d'eux dans un pot différent. Comme il tenait à les faire absolument d'exacte grosseur, il arriva qu'après avoir coupé le centième, il lui restait encore une parcelle de chair, plus petite que les autres, il la fit mettre dans un vase supplémentaire. Cela fait, il remplit les pots de beurre clarifié, lava les morceaux de chair, en y versant aussi de l'eau froide ; puis il les ferma d'un couvercle. Au bout de deux autres années, sortirent Duryodhana et ses frères. Le cent-unième vase donna naissance à une fille qui vint là un peu par surcroît et comme par-dessus le marché de ses frères. Toutefois le poète nous apprend que sa mère fut très heureuse de la voir. Elle s'appela Duḥçalâ.

Voilà certes une légende qui ne laisse guère à désirer sous le rapport de l'extravagance. En voici une autre plus étrange encore, peut-être, puisqu'il s'agit d'enfants à la naissance desquels leurs parents ne prirent qu'une part très indirecte.

Le héros Drupada n'ayant pas d'enfant s'en alla trouver deux sages Brahmanes, Yâja et Upayâja (1) pour les conjurer de lui obtenir un fils par leurs prières toutes puissantes. Les saints personnages préparent un sacrifice, au nom du prince, et versent, dans le feu, du beurre clarifié, puis ils avertissent la *reine* qu'un fils et une fille lui arrivent. Surprise, la reine sup-

(1) CLXVII. Le préfixe *upa* semble indiquer ici qu'il s'agit d'un puiné : *yâja et son cadet*. Ces sortes de doublets se rencontrent fréquemment lorsque l'on parle de deux frères.

plie que l'on veuille bien attendre qu'elle se purifie. Mais voilà qu'apparaissent soudain, au milieu même des flammes, un fils et une fille. Le nouveau-né était armé de toutes pièces : il avait un aspect fulgurant et terrible. Drupada le nomma Dhrishtadyumna. Aussitôt après sa naissance une voix se fit entendre ; elle venait du ciel et disait : « Ce jeune prince est né pour la perte de Droṇa » (1). La petite fille, née, comme son frère, de la vedî, c'est-à-dire de l'autel du sacrifice (2), étant noire, fut surnommée Krishṇâ. La voix *incorporelle* et céleste se fit entendre de nouveau : « Celle-ci est née pour la ruine d'un grand nombre de Kshatriyas : elle accomplira la volonté des dieux» (3). Krishṇâ est plus connue sous son nom patronymique de Draupadî : ce fut la célèbre épouse commune des cinq Pâṇḍavas qui détermina la guerre entre ceux-ci et leurs cousins. Nous avons rencontré précédemment plusieurs héros nés d'un père seulement. Tout-à-l'heure nous verrons Nandinî produire seule des troupes de guerriers, mais d'une façon un peu trop fantastique peut-être. Ici nous avons affaire, nous le voyons, à deux jumeaux nés sans père ni mère, bien qu'en présence du roi et de la reine auxquels ils servent d'enfants.

Nandinī est la fille du brahmane Vasishṭa dont nous avons déjà parlé souvent : elle fut métamorphosée en vache d'abondance. Viçvamitra l'ayant demandée à Vasishṭa (4), celui-ci lui dit : « Je conserve cette vache pour les dieux, les hôtes, les *Pitris* et pour mes sacrifices : je ne l'échangerais pas contre ton royaume. » Le prince résolut alors de s'emparer par force de Nandinî. Il lança toute une armée à sa poursuite. Alors éclata un prodige, sans pareil, même peut-être dans les traditions légendaires de l'Inde. En effet, de la queue de la vache merveilleuse sortit une armée de Palhavas ; de son pis une troupe de Drâvidas et de Çakâs ; de son ventre une bande de Yavanas ; de sa fiente une armée de Çavaras ; de son urine une armée de Kan-

(1) CLXVII. 43.
(2) LXIII, 110.
(3) CLXVII, 48.
(4) CLXXV.

chis ; de ses flancs une armée de Çavaras. De l'écume de sa bouche sortirent des bataillons de Paundras, de Kirâtas, de Yavanas, de Singhalas et les tribus barbares des Khasas, des Chivukas, des Pulindas, des Chinois, des Huns, des Keralas et beaucoup d'autres Mlecchas (1). Il va sans dire qu'avec un tel renfort Nandinî demeura sans peine victorieuse.

Cette légende d'une rare extravagance doit être intentionnelle, comme toutes les légendes de l'Inde, sans parler de celles des autres pays, l'imagination se bornant le plus souvent à vêtir la raison, s'il nous est permis de parler ainsi, quitte à donner à ses habits une coupe ridicule et carnavalesque. Le poète, en faisant sortir tel peuple de telle partie du corps plutôt que de telle autre, ne dut pas agir sans quelque motif ; de même que ce ne fut pas sans motif que lui et ses congénères firent sortir le brahmane de la tête de Brahmâ et le Çudra de ses pieds, pour ne parler que de ces deux castes. Il va sans dire que les peuples qu'il estime le moins, l'auteur les fait naître des parties les moins nobles de Nandinî : on pourrait ainsi dresser la liste de ces peuples suivant le degré de considération dont ils jouissaient auprès de lui, mais il faudrait savoir auparavant quelles étaient exactement les membres de la vache ou.... ses produits qu'il jugeait les plus nobles. Cette liste alors ne manquerait pas tout-à-fait d'intérêt.

Notons que cette lignée innombrable dut singulièrement réjouir les Pitris de Nandini et de Vasishta.

Avec la légende de Vadrâ, par laquelle nous clôrons cet article, nous redescendrons au niveau habituel de l'étrangeté des traditions hindoues. Vadrâ venait de voir mourir Vyushitâçva, son jeune époux. Sa douleur était d'autant plus vive qu'elle n'avait pas d'enfant et que dès lors elle savait le cher défunt condamné à l'enfer (2). Une voix surnaturelle lui commanda de reposer près du cadavre, sur le lit funèbre, le huit-

(1) Mleccha répond au terme de Barbare, épithète méprisante que les peuples se renvoient les uns aux autres, depuis, sans doute, l'origine des nationalités ; ce qui prouve que le *chauvinisme* a toujours plus ou moins fait partie des mœurs sociales.

(2) CXXI.

ième ou le quatorzième jour de la lune. Vadrâ obéit : elle conçut et enfanta sept fils, trois Çalvas et quatre Madras (1). Vyushitâçva était sauvé. Le salut par les enfants, telle est la note finale, et aussi la note dominante de ce concert étourdissant d'antiques traditions. Comment s'étonner, après cela, si le peuple de l'Inde est l'un de ceux où l'esprit de famille est le mieux conservé, l'amour du foyer le plus vif ? Ces belles vertus familiales qui sont, dans une certaine mesure, la base de toutes les vertus, au moins des vertus sociales, les Hindous les pratiquent mieux que bien d'autres nations ; malheureusement ils se contentent souvent de cette base et négligent le reste de l'édifice.

Dans le prochain article, nous aurons encore à traverser quelques régions fantastiques, il faudra bien nous y résigner ; puis, nous aborderons enfin le domaine de la réalité, où nous serons sur un terrain plus solide, bien qu'assez mouvant encore, d'espace en espace.

Les légendes qui précèdent ne mériteraient aucune considération, répétons-le, tant elles sont extravagantes et souvent puériles, si nous ne savions qu'elles font, depuis de nombreux siècles, la pâture intellectuelle et, jusqu'à un certain point, la pâture morale d'un des peuples les plus anciennement civilisés du monde et que notre race, étant issue de l'Inde, fut, à son berceau, endormie peut-être par ces contes de nourrice.

A. Roussel,
de l'Oratoire de Rennes.

---

(1) CXXI. 36.

LA CHRONOLOGIE DES ROIS DE CITIUM

ÉTUDE SUR QUELQUES POINTS DE L'HISTOIRE DE CYPRE SOUS LA DOMINATION DES PERSES ACHÉMÉNIDES.

I.

La chronologie des rois de Citium, dont les éléments mêmes faisaient défaut au temps où W. Engel écrivait son histoire de Cypre (1), et si incertaine encore à l'époque où le duc de Luynes publiait son livre sur la numismatique et les inscriptions cypriotes (2), est un des exemples les plus éclatants que l'on puisse citer, des progrès à la fois lents et certains que la numismatique et l'épigraphie ont fait faire à l'histoire depuis un quart de siècle. Tout n'est pas dit encore : il reste, ainsi qu'on le verra tout à l'heure, plusieurs points que l'état actuel de nos connaissances ne nous permet pas d'éclaircir. Mais les données essentielles sont maintenant acquises, les lignes principales des annales de la plus importante des colonies phéniciennes de l'île de Cypre, sont établies sur des bases désormais immuables, et s'il subsiste des lacunes, nous savons en fixer les limites : le domaine du doute est resserré entre des jalons dont la place est marquée avec une rigoureuse précision.

Le premier pas sérieux dans la voie scientifique a été fait en 1867 par M. de Vogué (3). Ce savant éminent rapprochant tous les témoignages anciens sur l'histoire de Citium, attribuait aux rois de cette ville une importante série monétaire jusque là classée à la Phénicie, et il dressait de ces dynastes la liste suivante :

(1) W. Engel, *Kupros*, 2 vol. in 8°, Berlin. 1841.
(2) Duc de Luynes, *Numismatique et inscriptions cypriotes*, in 4°. 1852.
(3) M. de Vogué, dans la *Revue numismatique*, 1867, p. 368 et suiv.

1. Azbaal (milieu du Ve siècle)
2. Baalmelek.
3. Abdémon.
4. Mélékiaton.
5. Pumiaton.
6. Pygmalion.
7. Demonicus.

La découverte ultérieure de monnaies et d'inscriptions phéniciennes est venue modifier considérablement le tableau chronologique établi par M. de Vogué. Il serait superflu de suivre pas à pas les transformations graduelles de la liste des rois de Citium, au fur et à mesure de la production des nouveaux documents. Qu'il nous suffise d'avertir que les données que renferme sur ce point le *Corpus Inscriptionum semiticarum* lui-même, sont aujourd'hui à peu près non avenues ; il en est de même de celles de l'étude de M. Six sur le *Classement des séries cypriotes* parue dans la *Revue numismatique* de 1883.

Trois faits essentiels sont venus récemment bouleverser tous les systèmes plus ou moins hypothétiquement échaffaudés jusqu'ici :

1. La publication faite, en 1884, par M. Sorlin Dorigny, d'un statère d'argent de Baalram, qui prouve que ce prince a régné à Citium, contrairement à l'opinion admise jusque là (1).

2. La découverte, en 1886, à Tamassus, d'une inscription bilingue qui établit que Melekiaton a régné au moins trente ans (2).

3. La découverte, le 6 Mars 1887, par MM. Ohnefalsch Richter et Eustathios Kostantinidès, d'une nouvelle inscription phénicienne, dans l'église de Saint-Georges, près de Dali (3) : ce texte nous donne la filiation de trois princes, ainsi qu'on le verra tout à l'heure.

Comme conclusion au commentaire de ces nouvelles inscrip-

(1) A. Sorlin Dorigny, dans la *Revue numismatique*, 1884, p. 289.

(2) Wright et Le Page Renouf, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 7 Déc. 1886, p. 47-51.

(3) Ph. Berger, *Mémoire sur deux nouvelles inscriptions phéniciennes de l'île de Cypre*, Paris, 1887, p. 15 et suiv.

tions, de Tamassus et de Dali, M. Philippe Berger a dressé le tableau suivant des rois de Citium ; il est loin, déjà, de la liste de M. de Vogüé :

I. *Première dynastie* (après 449).

Baalmelek I, roi de Citium.
Azbaal, roi de Citium et d'Idalium.
Baal[melek] II, roi de Citium et d'Idalium.

Abdémon, le Tyrien, s'empare de Citium vers 420.
Evagoras I, de Salamine, possède Citium, de 410-388.

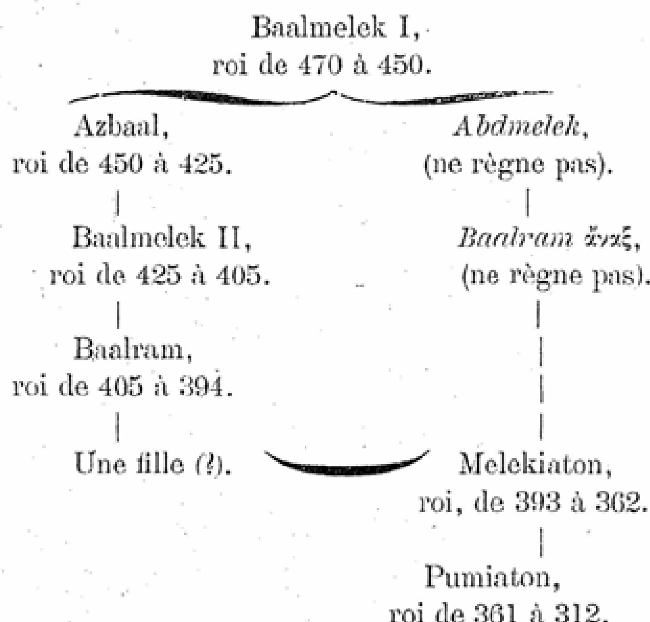
II. *Deuxième dynastie.*

Abdmelek (ne règne pas).
Baalram, ὁ ἄναξ, *adôn* (ne règne pas).
Melekiaton, roi de Citium et d'Idalium de 388 à 358
Pumiaton, de 358 à 312.

Demonicus ou Melekram, roi de Citium, à une époque incertaine entre 420 et 388.

Si l'on n'avait que les textes épigraphiques, ce tableau serait inattaquable dans l'état actuel des découvertes. Mais la numismatique permet de le rectifier et de le préciser sur des points importants. C'est ce qu'a remarqué bien vite M. Six qui, en 1888 (1), combinant l'étude des monnaies avec celle des inscriptions, établit la généalogie suivante :

(1) J. P. Six, dans le *Numismatic chronicle*, 1888, p. 128.



La plupart des dates assignées aux règnes, dans ce tableau, sont hypothétiques. En dépit des efforts qu'il fait pour les justifier, M. Six n'y tient probablement pas beaucoup, car dans un nouveau travail paru en 1890 (1), le numismatiste hollandais propose de nouvelles hypothèses, et ce n'est pas moi qui, en pareille matière, lui reprocherai d'émettre des opinions successives. Il pense à présent que, entre 415 et 410, on doit intercaler dans la suite des rois de Citium, Audymon ou Abdémon qui régnait en même temps à Salamine, ou plutôt considérer Abdémon comme un fils d'Azbaal ou de Baalmelek II qui se serait emparé de Salamine. Il propose, en conséquence, de placer la mort de Baalmelek II et l'accession de Baalram au trône de Citium vers 415. Tel est l'état actuel de la question.

J'ai voulu, peut-être imprudemment, examiner à mon tour, si avec les données que l'on possède, il n'était pas possible de sortir de ces hésitations, de ces contradictions même, et de faire quelques pas en avant vers la solution définitive du problème. Nos observations porteront d'abord tout naturellement

(1) J. P. Six, dans le *Numismatic chronicle*, 1890, pp. 257 à 259.

sur les points conjecturaux du tableau généalogique dressé par M. Six et sur les dates assignées à chaque règne par cet éminent savant.

II — *Baalmelek I*, *Azbaal*, *Baalmelek II*.

La généalogie de ces trois princes est aujourd'hui certaine. Elle repose sur le texte de la nouvelle inscription d'Idalium (Dali) si bien interprétée par M. Ph. Berger. On y lit :

« En l'an III du règne de Baal[-melek, roi de Ci-]tium et d'Idalium, fils du roi Azbaal, roi de Citium et d'Idalium, fils du roi Baalmelek, roi de Citium ».

D'après ce texte, le premier Baalmelek est simplement *roi de Citium*, tandis que son fils Azbaal et son petit-fils Baalmelek sont *rois de Citium et d'Idalium*. L'insistance significative que mettent les rois de cette dynastie, dans toutes leurs inscriptions, à se parer de tous leurs titres, ne permet pas de douter que ce fut Azbaal, le premier, qui commença de règner à la fois sur Citium et sur Idalium.

A quelle époque doit-on placer le règne de Baalmelek I ? M. Berger en met le début seulement en 449 ; après lui avoir assigné comme limites extrêmes 450 et 420, M. Six propose à présent 470 et 450. Nous nous rapprochons de ces dernières dates que certains indices historiques vont nous permettre de préciser.

Il est remarquable que dans son récit détaillé des expéditions de Darius et de Xerxès contre la Grèce, Hérodote ne prononce pas même le nom de Citium. Quand il énumère les principaux chefs de la flotte de Xerxès, nous voyons le contingent de Salamine commandé par Gorgos, fils de Chersis, celui d'Amathonte par Timonax, fils de Timagoras, celui de Paphos par Penthylos, fils de Demonoos : il n'est point parlé de celui de Citium, et cette omission s'explique peut-être par cette circonstance que Citium étant une colonie tyrienne n'avait pas un contingent distinct de celui de Tyr. Quoi qu'il en soit, c'est avant l'expédition de Xerxès, et dès le temps de Darius I (521-485) que

remontent les premières monnaies de Citium. Ces pièces anépigraphes, à revers lisse, et au type du lion couché, la gueule béante, forment en quelque sorte le pendant des monnaies salaminiennes du roi Evelthon qui sont aussi à revers lisse, mais au type du bélier couché (1). Bientôt l'atelier de Citium frappe des pièces qui ont, au droit, ce même lion couché, et sur l'autre face, un lion assis devant une croix ansée (2). Ce dernier type du lion assis et de la croix ansée a été adopté par Baalmelek, le premier qui ait inscrit son nom sur les monnaies citiennes. C'est pourquoi les monnaies anépigraphes dont nous venons de parler doivent logiquement être attribuées au dynaste inconnu de Citium, prédécesseur immédiat de Baalmelek.

Ceci nous amène à faire une conjecture très plausible, étant donné que Baalmelek fut chef de dynastie à Citium, comme le prouve le libellé des inscriptions. On connait les désastres de la flotte de Xerxès ; elle périt presque toute entière et la plupart des chefs ne revirent pas leur patrie. En ce qui concerne le contingent cypriote et phénicien, nous voyons chez Hérodote que la plupart des chefs furent tués ou faits prisonniers. Tel fut vraisemblablement le sort du roi de Citium qui fit frapper les monnaies anépigraphes aux types du lion couché et du lion assis. C'est ainsi que Xerxès aura été amené à envoyer un autre prince, Baalmelek, régner à Citium et y fonder une nouvelle dynastie.

D'ailleurs les événements allaient grandir, dans des proportions considérables, l'importance de Citium. Dans les années qui suivent la défaite de Xerxès, c'est autour de Cypre que se concentre la lutte des Asiatiques et des Grecs : Cypre devient l'enjeu des guerres médiques. Les deux partis s'y fortifient et y luttent avec acharnement. En face de Salamine, le boulevard des Grecs et base de leurs opérations tant sur terre que sur mer, se dresse Citium, le port principal des Perses, le centre du mouvement asiatique dans l'île. A la faveur de ces circonstan

(1) Voyez J. P. Six, *Du classement des séries cypriotes*, dans la *Revue numismatique*, 1883, p. 323 ; comparez, p. 266.

(2) Six, *op cit.* p. 323.

ces, Citium prit une importance de premier ordre ; elle fut la capitale phénicienne de Cypre, comme Salamine en était la capitale grecque, et lorsque, après la bataille de l'Eurymédon en 466, les Athéniens devinrent les maîtres de presque toute l'île, Citium néanmoins continua à leur échapper et à leur faire la guerre. Ce fut seulement au printemps de l'année 449, que Cimon lui-même dut se rendre à Cypre pour diriger en personne les opérations contre Citium : il réussit à s'emparer de la ville, où il mourut peu après son triomphe (1).

C'est dans cette période obscure et agitée, qui s'étend depuis la défaite irremédiable de Xerxès en 479, jusqu'à la prise de Citium par les Athéniens en 449, que l'on doit placer le règne de Baalmelek. Obligé d'organiser la défense de Cypre, Xerxès plaça sur le trône vacant de la capitale phénicienne de l'île, un tyrien, Baalmelek. Celui-ci fut certainement un fondateur de dynastie, comme l'atteste la formule généalogique des inscriptions. Quant à son origine tyrienne, elle est péremptoirement démontrée par ce que nous dirons plus loin d'Abdémon, ainsi que par le type monétaire que Baalmelek inaugure à Citium : l'*Héraclès tyrien* représenté debout, couvert de la peau de lion, et combattant avec l'arc et la massue (2).

Ainsi, le règne de Baalmelek commence, d'après nos calculs, vers l'an 479, et se prolonge pendant toute la période mouvementée qui se termine à la prise de Citium par Cimon, en 449. L'abondance du monnayage de Baalmelek est justifiée par la longueur de son règne. D'ailleurs, un épisode de l'histoire de Cypre, dans ces temps troublés et si peu connus, vient à merveille s'adapter à ce système chronologique : il s'agit des événements auxquels fait allusion l'inscription de la fameuse tablette de bronze de Dali, conservée dans la collection de Luynes, au Cabinet des médailles (3).

On sait que cette inscription contient le texte d'un contrat

(1) E. Curtius. *Hist. grecque*, trad. Bouché-Leclercq, t. II, p. 443.

(2) Six, *op cit.* p. 324.

(3) D. de Luynes. *Numism. et inscriptions cypriotes*, pl. VIII et IX ; Cf. Otto Hoffmann, *Die griechischen Dialekte*, t. I, p. 68 et suiv. (Göttingue, in-8°, 1891), qui donne la dernière et la meilleure transcription de ce texte.

entre la ville d'Idalium et une famille de médecins. Nous y apprenons que la ville d'Idalium soutint victorieusement un siége contre les Perses et les gens de Citium. A la suite de ce siège, le roi Stasicypros et les Idaliens invitèrent le médecin Onasilos, fils d'Onasicypros et ses frères, à venir soigner les blessés et ceux qui avaient souffert de la guerre. Suit l'énumération des honneurs et des biens que le roi et la ville donnent et garantissent à Onasilos et à sa famille pour les services signalés qu'ils ont rendus dans ces circonstances. Ainsi, de ce curieux document, il résulte pour nous que la ville d'Idalium s'était déclarée, durant les guerres médiques, pour les Grecs contre les Perses ; que ceux-ci aidés des gens de Citium cherchèrent à s'emparer d'Idalium, mais qu'ils n'y réussirent pas puisqu'après le siége, Idalium a encore son autonomie.

A quelle époque se passaient ces événements ? Nous n'hésiterons pas à les placer sous le règne de Baalmelek, pour plusieurs raisons. Baalmelek est le seul des rois de Citium qui ne s'intitule pas à la fois « roi de Citium et d'Idalium » ; les monnaies autonomes des rois d'Idalium, qui sont au type du sphinx, ne sauraient par leur style être postérieures au milieu du V[e] siècle, et c'est à cette date que se rapportent celles qui paraissent porter le nom abrégé de Stasicypros (1). Enfin, les circonstances politiques que nous avons relatées plus haut, la lutte opiniâtre et acharnée des Perses et des Grecs, à Cypre, dans la période qui ne s'arrête qu'après la mort de Cimon, en 449, sont des indices qui nous autorisent à considérer nos conclusions comme à peu près certaines. Le roi de Citium Baalmelek aura vainement essayé de s'emparer d'Idalium ; soutenus par les Grecs, les Idaliens résistèrent victorieusement à toutes les attaques, et Citium succomba à son tour sous les coups de Cimon (2).

Immédiatement après la mort de Cimon, les affaires des Perses se rétablissent à Cypre ; dès 449 les Athéniens évacuent Citium, et bientôt, en 445, intervient cette fameuse paix négo-

(1) Six. *Revue numismatique*, 1883, p. 317.
(2) Otto Hoffmann, *op. cit.* p. 40-41.

ciée par le riche Callias, fils d'Hipponicus III, et qu'on désigne généralement dans l'histoire sous le nom de *paix de Cimon* : entre autres clauses, Cypre y est livrée au roi de Perse : « les Athéniens, dit laconiquement Diodore de Sicile (1), retirèrent leurs troupes de l'île de Cypre. » Ainsi redevenu maître de toute l'île, en 445, le grand Roi s'appliqua par tous les moyens à y étouffer le sentiment hellénique et à y faire prédominer l'élément phénicien. A cette époque se place, comme nous le verrons bientôt, la révolution qui, à Salamine, substitua une dynastie tyrienne à la race des Teucrides qui, au cours des dernières luttes, s'était montrée fidèle aux Grecs, étant elle-même d'origine hellénique.

C'est un peu plus tôt, c'est-à-dire à la fin de l'an 449, dès l'évacuation de Citium par les Grecs, que commence le règne d'Azbaal, le fils et successeur de Baalmelek à Citium. Les bouleversements résumés plus haut conduisent à cette conclusion. Le premier de tous les rois de Citium, Azbaal s'intitule « roi de Citium et d'Idalium, » ce qui nous permet de reconstituer sans peine la trame des événements. Après avoir été repoussés par les Idaliens, grâce à l'appui des Grecs, les Citiens prirent leur revanche lors du départ des Athéniens, quand l'île fut restituée au roi de Perse. Idalium fut forcée de reconnaître la suprématie de sa rivale et de sa voisine. Aussi, à partir de cette époque, il n'y a plus aucune monnaie qu'on puisse attribuer à Idalium, dont la suite numismatique s'arrête avec le roi Stasicypros. Tout concorde donc admirablement : c'est le nouvel état de choses inauguré par la paix de Cimon qui entraîna l'annexion d'Idalium au petit royaume citien.

Ces révolutions politiques et surtout le court interrègne qui se place à la suite du règne de Baalmelek, lors de l'occupation momentanée de Citium par Cimon, sont sans doute les raisons qui ont porté Azbaal à inaugurer un nouveau type monétaire. Au droit de ses espèces, figure toujours le type national de l'Hèraclès tyrien, qui rappelle l'origine phénicienne de la race

(1) Diod. Sic. XII, 4.

et de la dynastie, mais au revers, au lieu du lion assis de Baalmelek, nous voyons un lion qui dévore un cerf, emblème du triomphe des Perses et de la retraite des Grecs. Ces types sont constants et persisteront désormais jusqu'à la chute de la dynastie (1).

L'existence du roi Baalmelek II successeur d'Azbaal, n'était pas soupçonnée avant la découverte de l'inscription dont nous avons reproduit la traduction plus haut. A la vérité, le nom de ce prince est mutilé sur la pierre, si malheureusement qu'on ne lit bien que la première partie du mot : .... בעל. Après avoir longtemps hésité entre בעל[מלך], *Baalmelek*, et בעל[רם], *Baalram*, M. Philippe Berger dont la perspicacité en ces matières est bien connue, s'est enfin décidé pour *Baalmelek* : « les traces de lettres que l'on entrevoit encore, dit-il, ne permettent guère de lire *Baalram* » (2).

La numismatique vient définitivement faire pencher la balance en faveur de Baalmelek. En effet, avant que l'on admit l'existence de Baalmelek II, on était forcé d'attribuer à Baalmelek I, toutes les monnaies sur lesquelles on lit בעלמלך (3); or, ces monnaies forment, au point de vue des types, deux groupes bien distincts. Les premières, celles que nous avons classées plus haut à Baalmelek I, ont au droit, l'Héraclès tyrien combattant, et au revers, le lion assis. Les secondes sont aux mêmes types que les pièces d'Azbaal, c'est-à-dire qu'au type du lion assis, elles substituent le lion dévorant un cerf. Il est hors de doute, par conséquent, que les pièces du second groupe, frappées aux types monétaires d'Azbaal, constituent le monnayage de son fils, Baalmelek II, dont elles portent le nom et dont elles viennent ainsi confirmer l'existence (4). Baalmelek II

(1) Six. *Revue numismatique*, 1883, pp. 329 à 331, n°s 28 à 33. Il n'y a pas à tenir compte du n° 34 de M. Six qui est certainement mal attribué et que M. Six voudrait considérer comme une monnaie d'Azbaal frappée à Salamine.

(2) Au sujet de ces hésitations et de ces difficultés de lecture, voyez outre le mémoire cité de M. Berger, l'article de M. Six dans *Numism. chronicle*, 1888, p. 123.

(3) Voyez notamment Six, dans la *Revue numismatique*, 1883, pp. 324 et suiv.

(4) Six, dans *Numismatic Chronicle*, 1888, p. 125.

peut avoir régné de 425 à 400 environ ; ses monnaies sont communes.

III. Les Baalram.

En 1884, M. A. Sorlin Dorigny a publié un statère d'argent au nom de Baalram (1). Cette pièce, aujourd'hui au Cabinet de France, et indiscutable, au point de vue de l'authenticité et de la lecture, est aux mêmes types que celles d'Azbaal et de Baalmelek II dont elle ne se distingue que par la légende, בעלרמ. Depuis lors, M. Six a signalé quelques autres monnaies rognées ou mal conservées, sur lesquelles il croit retrouver plutôt les éléments du nom de Baalram que ceux de Baalmelek (2).

Jusqu'à la découverte de M. Sorlin Dorigny, l'épigraphie seule nous révélait le nom de Baalram, et l'on croyait pouvoir s'autoriser du texte même des inscriptions pour affirmer que ce prince n'avait pas régné. Aucune d'elles, en effet, ne donne à Baalram le titre de roi ; celles qui nous apprennent qu'un Baalram fut le père de Melekiaton sont ainsi libellées : « Melekiaton, roi de Citium et d'Idalium, fils de Baalram » (3). L'absence de toute épithète à la suite du nom de Baalram prouve sans réplique que ce prince ne fut pas roi. Il en est de même de l'inscription qui mentionne un Baalram fils d'Abdmelek. C'est un ex-voto bilingue, au dieu Reseph-Mikal, *daté de l'an IV du règne de Melekiaton*. Cette dédicace est faite par un certain *Baalram fils d'Abdmelek*, qualifié ἄναξ dans le texte cypriote, et *adon* « prince, seigneur », dans le texte phénicien (4). Aristote (dans Harpocration) nous apprend qu'à Cypre le titre d'ἄναξ était réservé aux princes de la famille royale : καλοῦνται δὲ υἱοὶ μὲν καὶ ἀδελφοὶ τοῦ βασιλέως ἄνακτες (5).

En présence de tous ces documents, nous devons conclure nécessairement à l'existence de plusieurs Baalram. L'un d'eux occupa le trône puisqu'il frappe monnaie. Il fut surement le

(1) *Revue numismatique*, 1884, p. 289.
(2) Six, dans *Numismatic chronicle*, 1888, p. 126.
(3) *C. I. Sem.*, nos 88 et 90.
(4) *C. I. Sem.*, no 89.
(5) Arist. ap. Harprocation, p. 203 D. Otto Hoffmann, *op. cit.* no 134.

successeur immédiat, et vraisemblablement le fils de Baalmelek II, car les monnaies de ces deux princes, comme nous l'avons dit tout à l'heure, ne se différencient que par le nom royal. L'existence de ce roi Baalram étant parfaitement établie, ainsi que sa place généalogique, nous aurons plus tard à déterminer l'époque précise de son règne et les circonstonces politiques qui l'agitèrent.

Les inscriptions qui mentionnent un Baalram qui n'a pas régné, mais fut seulement prince de la famille royale, ἄναξ, se rapportent-elles à un seul et même personnage, comme le croit M. Six, ou bien nous font-elles connaître deux princes homonymes ? Ces textes ne nous fournissent pour trancher la question que deux indications précises : un Baalram qui ne fut pas roi, est le père du roi Melekiaton ; un Baalram qui ne fut pas roi fait un ex-voto au dieu Reseph-Mikal, en l'an 4 du règne de Melekiaton ; ce dernier Baalram est fils d'Abdmelek.

Si l'on conclut avec M. Six à l'identité de ces deux Baalram, on dressera la généalogie suivante :

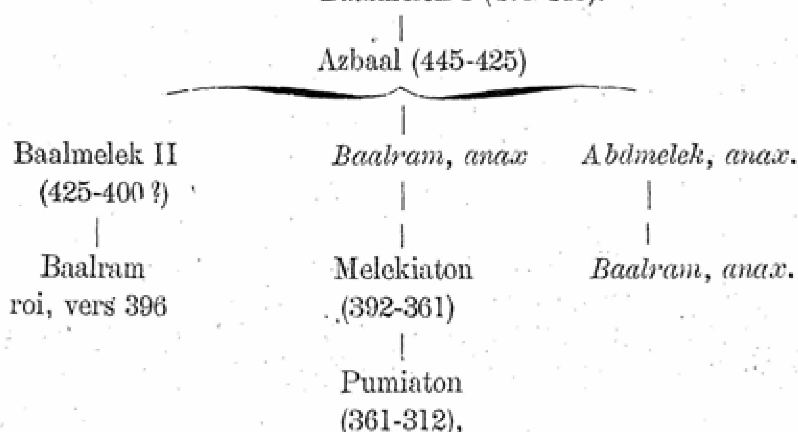
Abdmelek, ἄναξ
|
Baalram, ἄναξ
|
Melekiaton, roi.

Mais une objection grave peut être faite à cette combinaison. Remarquez que la dédicace de Baalram au dieu Reseph-Mikal est datée de *l'an 4 du règne de Melekiaton*. M. Six est donc forcé d'admettre que Baalram vivait encore sous le règne de son fils : ce qui, étant données les habitudes de transmission du pouvoir royal en Orient, dans tous les temps, est bien invraisemblable. A la vérité, et peut-être pour essayer de répondre d'avance à cette objection, M. Six suppose gratuitement que le roi Melekiaton aurait épousé une fille du Baalram qui fut roi (1). En dépit de cette complication hypothétique et insuffisante, il n'en est pas moins tout à fait contraire aux usages de succession au trône que, après l'extinction de la

(1) Voyez le tableau ci-dessus, p.

branche aînée dans la personne du roi Baalram, le sceptre soit passé aux mains de Melekiaton, au préjudice de son père, le prince Baalram, encore vivant. C'est pourquoi, puisqu'ici il faut batir une hypothèse, je crois plus rationel, plus logique, et plus conforme aux usages partout admis pour la succession au trône, d'admettre l'existence de trois Baalram, l'un qui fut roi, le second qui ne régna point mais fut le père du roi Melekiaton, le troisième enfin qui ne règna pas non plus et qui était le fils d'Abdmelek. D'après ces données nous dresserons le tableau généalogique suivant de la famille royale de Citium.

Baalmelek I (479-449).



IV. Melekiaton et Pumiaton.

Nous nous retrouvons sur un terrain plus solide avec Melekiaton et Pumiaton. Des inscriptions nous apprennent que Melekiaton, fils de Baalram, eut lui-même pour fils Pumiaton ; nous n'avons pas à nous appesantir sur ces données généalogiques depuis longtemps acquises à la science.

Mais jusqu'à la découverte, en 1886, de l'inscription de Tamassus publiée par MM. Wright et Le Page Renouf, on ignorait que Melekiaton eut régné au moins trente ans. Les monnaies de ce prince, très nombreuses, ne sont pas datées ; les inscriptions mentionnaient les années 2, 3 et 4, puis 17 (ou 18 ou 19) de son règne ; il faut maintenant y ajouter

l'année 30, dont la lecture sur la nouvelle inscription de Tamassus est indiscutable (1).

D'autre part, nous savons que Pumiaton régna au moins 47 ans ; ses monnaies sont datées : nous lisons l'année 46 sur un exemplaire du Cabinet de France, et l'année 47 sur une hémidarique du musée de La Haye, signalée par M. Six (2). En 312, Pumiaton fut mis à mort par le roi d'Egypte Ptolémée Soter (3). En donnant à Pumiaton 48 ans de règne, nous sommes donc tout près de la vérité, ce qui le fait monter sur le trône en 361. Melekiaton, son père, ayant régné au moins trente ans, a dû prendre le pouvoir en 392, et non, comme on le croyait autrefois, en 368 : nous verrons bientôt au milieu de quelles circonstances.

Le premier roi de Citium qui ait fait frapper de la monnaie d'or est Melekiaton : il est contemporain d'Evagoras Ier (✝ 374) qui inaugure aussi la monnaie d'or à Salamine. On voit que tout, dans notre système, correspond et s'adapte sans la moindre difficulté. Nous savons déjà que les rois de Citium, sauf le premier Baalmelek, s'intitulent dans le protocole de leurs inscriptions « roi de Citium et d'Idalium ». Pumiaton, dans une inscription datée de l'an 21 de son règne, est dit « roi de Citium, d'Idalium et de Tamassus » (4).

Alexandre enleva Tamassus à Pumiaton pour donner cette ville à Pnytagoras de Salamine ; aussi dans un texte épigraphique de l'an 37 de son règne, Pumiaton s'intitule simplement de nouveau « roi de Citium et d'Idalium », comme ses ancêtres (5). Pumiaton est désigné par les historiens grecs sous les noms de Πύματος et de Πυγμαλίων ; sur les monnaies son nom est פמיתן.

(1) Six. *Numism. chronicle.* 1888, p. 129.

(2) Six. *Num. chron.* 1888, p. 129, note 102.

(3) Diod. Sic. XIX, 59, 62, 79. M. Six a groupé chronologiquement tous les événements du règne de Pumiaton dans la *Revue numismatique*, 1883, p. 338 à 340.

(4) *C. I. Sem.* I. p. 36, n° 10.

(5) Voyez à ce sujet, Six, dans la *Revue numismatique*, 1883, p. 338-340 et Ph. Berger, *Mémoire* cité, p. 25.

V. Abdémon.

On aura peut-être remarqué que, jusqu'ici, dans la suite chronologique des rois de Citium, telle que nous l'avons établie, il n'a été fait aucune place à trois rois qu'on a l'habitude d'y intercaler, bien qu'ils n'appartiennent pas à la descendance directe de Baalmelek : ce sont Abdémon, Démonicus et Evagoras I de Salamine. L'histoire de ces personnages est mêlée à celle de Salamine autant qu'à celle de Citium, et il est nécessaire de faire un rapide *excursus* dans les annales de la première de ces villes.

Nous avons vu plus haut qu'après la mort de Cimon en 449, et surtout à la suite de la paix dite de Cimon, en 445, les Perses reprirent possession de l'ile de Cypre. C'est à cette époque que nous devons placer la révolution qui, à Salamine, substitua à l'ancienne dynastie grecque des Teucrides, une dynastie phénicienne et apparentée à celle de Citium. La domination phénicienne se maintint à Salamine, grâce à l'appui des Perses, jusqu'au jour où, vers l'an 411, elle fut renversée par Evagoras I qui rétablit le trône des Teucrides. Il s'agit pour nous, de reconstituer, autant que les documents le permettent, l'histoire de cette dynastie phénicienne et d'examiner si, comme on le croit généralement, elle a régné à la fois sur Salamine et sur Citium.

M. Six pense que la domination phénicienne à Salamine n'est représentée que par un seul prince, Abdémon ou Audymon, personnage originaire de Citium, « et qui placa, dit-il, Salamine sous la dépendance de Citium, soit qu'il fut lui-même roi de cette ville, soit qu'il ne fut que vice-roi d'Azbaal. » (1) L'année dernière, en revenant sur la question, l'éminent savant hollandais dit qu'il incline « à considérer Audymon soit comme un fils d'Azbaal qui se serait emparé du royaume de Salamine, pendant que son frère Baalmelek II régnait à Citium, soit plus volontiers, comme un fils de Baalmelek II, qui aurait laissé le

(1) *Revue numismatique*, 1883, p. 279.

trône à son frère Baalram, pour aller conquérir Salamine. » (1) Dans ce dernier travail, M. Six place le règne d'Audymon ou Abdémon, à Salamine, entre 415 et 410 environ. On va voir ce qu'il faut penser de toutes ces hypothèses accumulées.

Théopompe donne à Abdémon la qualification de Citien (Αὐδύμονα τὸν Κιτιέα) (2), et Diodore de Sicile le qualifie de Tyrien et d'ami du roi de Perse, Ἀβδήμονα τὸν Τύριον, φίλον ὄντα τοῦ Περσῶν Βασιλέως (3). Ces témoignages ne sont contradictoires qu'en apparence, puisque nous savons que la race royale de Citium était originaire de Tyr ; un membre de cette famille peut donc, suivant le point de vue auquel se place l'écrivain, être appelé aussi bien Tyrien que Citien.

D'après M. Six, la domination phénicienne à Salamine dura cinq années seulement : nous allons démontrer qu'elle se prolongea pendant au moins 34 ans. Quiconque lira attentivement, dans les discours d'Isocrate, les débuts du règne d'Evagoras et l'histoire de la révolution qui le plaça sur le trône de ses ancêtres, sera amené à conclure, (abstraction faite des amplifications de rhétorique), que trois princes d'origine phénicienne, au moins, se succédèrent sur le trône de Salamine (4). Un descendant de la race de Teucer, raconte le rhéteur athénien, régnait à Salamine lorsqu'un proscrit de Phénicie, admis dans la confiance du roi, trahit son bienfaiteur et s'empara du trône. Dès lors, il attira les Orientaux dans la ville qui en fut bientôt remplie, et il contribua à soumettre l'île entière à la puissance du grand Roi. Nous reconnaîtrons ici un écho des événements contemporains de la paix de Cimon en 445 ; mais poursuivons.

« Les choses en étaient là, dit Isocrate, et les descendants de l'usurpateur occupaient le trône (καὶ τῶν ἐκγόνων τῶν ἐκείνου

(1) *Numism. Chronicle*, 1890, p. 259.

(2) Theop. *Fragm.* 111, dans les *Fragm. hist. græc*, de Didot, t. I, p. 295.

(3) Diod. Sic., XIV, 98.

(4) C'est ce qu'a déjà admis J. Scharfe (*De Evag.*, 2). Scharfe (p. 3, note) fait remarquer qu'Engel doute du récit d'Isocrate, sous prétexte qu'Hérodote ne parle point de ces événements de Salamine, et que Théopompe et Diodore ne nomment qu'Abdémon comme tyran phénicien de Salamine ; mais Scharfe ajoute avec raison qu'il n'y a pas lieu de douter de l'autorité d'Isocrate qui fut l'ami du roi Evagoras et contemporoin des événements.

τὴν αρχὴν ἐχοντων), quand Evagoras vint au monde. » Le jeune prince grandit et parvient à l'âge d'homme (ἀνδρὶ δὲ γενομένῳ), se distinguant par son intelligence et ses forces physiques. Cependant, il s'abstient de conspirer pour reconquérir le trône de ses pères, à ce que prétend son panégyriste. C'est un des familiers du tyran qui se charge de ce soin : « un des hommes qui participaient au gouvernement ayant dressé des embuches au tyran, le mit à mort et essaya d'envelopper Evagoras dans la même destinée... » Evagoras échappe au danger et se réfugie à Soli, en Cilicie. Là, il rève alors par vengeance le rétablissement du trône des Teucrides. Par un coup d'audace, il rentre à Salamine avec une troupe de conspirateurs ; une lutte s'engage dans le palais et Evagoras triomphe. Le témoignage de Diodore confirme le récit amplifié du panégyriste : « Evagoras, dit-il, avait été obligé, longtemps auparavant, de s'exiler ; il revint dans l'île à la tête d'un petit nombre de partisans, et chassa le Tyrien Abdémon, l'un des amis du roi de Perse, qui dominait la ville. »

Les faits suivants nous paraissent donc rigoureusement du domaine de l'histoire : Un Phénicien dont Isocrate ne prononce pas le nom, vient à Salamine et s'empare de la royauté, au détriment de l'ancienne race des Teucrides, alors représentée sans doute par Evanthès dont on a des monnaies (1). L'usurpateur qui, pour s'emparer d'une grande ville grecque comme Salamine, a dû être soutenu par l'armée perse (2), était sur le trône depuis quelque temps déjà, lorsque nait Evagoras, descendant des Teucrides. Evagoras grandit, devient un homme et atteint l'âge d'environ 25 ans. Le Phénicien, maître du pouvoir est assassiné par un de ses proches qui s'empare du trône ; Evagoras qui avait peut être participé à cette révolution de palais, s'enfuit en Cilicie. Là, il conspire contre ce deuxième usurpateur de la couronne de ses pères, et par un coup hardi, il revient à Salamine et chasse le Phénicien qui occupait le trône. On voit ainsi qu'on ne peut faire durer cinq années seu-

(1) Six, dans *Revue numismatique*, 1883, p. 277.
(2) J. Scharfe, *De Evagorae Salaminiorum reguli vita*, p. 1. (Munster, 1866).

lement, avec M. Six, la domination phénicienne à Salamine et ne lui donner pour représentant qu'un seul prince. D'ailleurs, au milieu des flatteries de commande par lesquelles Isocrate s'efforce d'embellir le rôle de son héros, on retrouve encore d'autres indices certains de la longue durée de la domination phénicienne à Salamine ; il raconte à plusieurs reprises que pendant cette période d'asservissement, la ville se remplit de Phéniciens et qu'elle fut plongée dans la barbarie asiatique, les Grecs sans cesse persécutés ne pouvant plus y vivre.

La trame des événements nous autorise donc à faire commencer la domination phénicienne à Salamine sinon dès 449, à la mort de Cimon, du moins en 445, après le départ des Athéniens et l'établissement de l'autorité du roi de Perse sur l'île de Cypre toute entière ; cette domination se prolonge jusqu'à l'avènement d'Evagoras en 411 : elle dure par conséquent 34 ans au moins.

Isocrate ne prononce pas le nom des usurpateurs du trône salaminien. Diodore et Théopompe nous disent qu'Evagoras renversa Abdémon : celui-ci était donc le dernier des rois phéniciens de Salamine, et du récit d'Isocrate il résulte qu'il n'appartenait pas à la famille de ses prédécesseurs et qu'il régna fort peu de temps. Quant aux petites monnaies d'argent que M. Six voudrait attribuer à Abdémon (1), leur lecture est des plus douteuses ; M. Six y voit à la fois des lettres cypriotes, grecques et phéniciennes, ce qui est inadmissible. Ces petites pièces, aux types de la tête d'Héraclès imberbe et de la tête de bélier, doivent rester indéterminées, en attendant de nouvelles découvertes qui permettent de les classer avec certitude.

Les rois phéniciens dont nous venons de parler, ont-ils régné à la fois sur Salamine et sur Citium ? La réponse, en dépit des assertions contraires, ne peut être que négative. En effet, Abdémon fut renversé par Evagoras vers l'an 411 (2) ; c'est donc antérieurement à cette date que la dynastie phénicienne de Salamine aurait pu régner en même temps sur Citium. Or,

(1) Six, dans *Numismatic Chronicle*, 1890, pp. 256 à 259.
(2) Walther Judeich, *Kleinasiatische Studien*, p. 113 (Marburg, in-8°, 1892).

pendant cette période, le trône de Citium fut occupé par Baalmelek I, Azbaal, Baalmelek II, sans qu'il y ait entre ces trois princes la moindre lacune. Abdémon lui-même, bien que d'origine citienne, n'a pu dominer à la fois sur Citium et sur Salamine. Quand le rhéteur athénien Andocide est obligé de fuire une première fois sa patrie, vers 414, il se réfugie chez le roi de Citium où il demeure jusqu'en 412, et il ne rentre à Athènes qu'en 411 (1) ; ce roi innommé qui l'accueille, réside à Citium et non à Salamine ; or, le prince phénicien Abdémon que renverse Evagoras, réside au contraire à Salamine. Il ne peut donc être question du même roi, dans ces deux événements contemporains.

(A suivre). E. BABELON.

(1) Tzetzès, *Chil.* 6, 367 ; Theop. *Frag.* 111 (Ed. Didot, *Fr. hist. gr.* t. I, p. 295). Cf. Engel, *Kupros*, t. I. p. 292.

SAINTS CHINOIS.

I. Tchang tao-ling.

Dans les montagnes de l'ouest de la Chine, en un splendide palais, entouré de toutes les beautés de la nature, vit un vénérable personnage qui s'intitule lui-même *Tien she* ou « docteur céleste », bien que les empereurs ne lui accordent que celui de *Tchen-jin* ou « saint homme », et qui jouit dans le monde taoïste d'une haute considération. Des Européens l'ont appelé « le pape des taoïstes » ; par plaisanterie sans doute, car il n'a rien d'un pape ou d'un pontife suprême ; il n'est point chef de hiérarchie ni de religion, il n'a aucune autorité dogmatique ou disciplinaire, mais simplement un pouvoir plus grand que ses congénères pour chasser les mauvais esprits et déjouer leurs projets. Il possède un glaive céleste qu'il lui suffit de faire vibrer en l'air pour mettre en fuite les démons les plus redoutables. En outre, il distribue des talismans merveilleux; mais c'est là tout son pouvoir. Des empereurs l'ont reçu à leur cour, mais aujourd'hui il n'est plus admis à contempler le *Siège du dragon*.

Cependant le peuple le révère à cause de ses *pouvoirs magiques* et continue à l'appeler « le maître céleste » et à lui demander ses amulettes.

Depuis des siècles les *Tien she* se succèdent dans ce palais, en une série ininterrompue dont chaque membre jouit des mêmes honneurs et des mêmes pouvoirs.

L'origine de cette lignée spirituelle et du titre de « maître du ciel » est dans un de ces saints taoïstes que le peuple, à la suite des docteurs de cette école, a mis sur les autels et qu'il considère comme l'un des types de la perfection humaine.

C'est à ce titre que nous allons étudier son histoire. Rien de plus curieux, et de plus intéressant pour le philosophe, pour l'ami de l'humanité que l'étude de la notion que les différents peuples se sont faite de la plus haute vertu. C'est aux monuments chinois que nous avons demandé les renseignements nécessaires et dont nous ferons un résumé et un ensemble, car nous les trouvons épars dans plusieurs livres différents (1).

Après cela nous donnerons l'un ou l'autre extrait de livres chinois relativement à d'autres saints personnages ; les textes originaux ont une saveur qu'aucune autre n'égale et rendent seuls, avec une exactitude parfaite, les conceptions du peuple qui les a donnés à la lumière.

Voici donc la vie de notre saint qui s'appelait Tchang-tao-ling, telle que nous la fournit la combinaison des écrits de ses différents biographes.

Tchang Tao-ling ou Tao-ling (le mont de la sagesse, du Tao) des Tchang, comme on l'appelle aujourd'hui, naquit en l'an 34 A. C. d'une famille auquel un ancêtre illustre avait donné une notoriété qui ne s'était point encore effacée. Cet ancêtre, du nom de Liang, de la famille Tchang, avait puissamment contribué au succès de la campagne qui avait assuré l'empire au général Liu-Pang, le fondateur de la célèbre dynastie des Han, l'une des plus illustres qui aient occupé le trône chinois. Ministre et conseiller intime du prétendant, il le conduisit de triomphe en triomphe jusqu'à la conquête définitive de l'empire entier. Le vainqueur voulut récompenser son fidèle lieutenant en lui donnant un apanage considérable. Mais Tchang-Liang se contenta d'un petit territoire qu'il abandonna même quelque temps après pour aller vivre dans la solitude et s'adonner à l'étude des doctrines taosseïques. Ses méditations le convainquirent que la vie terrestre était insuffisante pour satisfaire aux aspirations du cœur humain ; il en conclut qu'il fallait avec les Tao-sse, chercher le moyen de monter au ciel pour y vivre à toujours. Ce moyen, la magie taoïque le lui

(1) Voir le *Tchong-tsan-scu-shen-ki* ; le *Shen-sien-tong-kien*, le *Shen-sien-tchouen*, le *Shang-leu-luk*, etc.

indiquait ; rendre son corps léger par l'abstinence et prendre le breuvage d'immortalité. Malgré ses efforts il mourut une dizaine d'années après, en 189 A. C. « Mais avant de mourir il avait reçu, de la bouche de Lao-tze lui-même, venu du ciel exprès pour cela, l'assurance qu'un de ses descendants trouverait le secret permettant de s'élever au ciel et arriverait à cette fin sublime. » Ainsi dit la légende.

L'histoire nous apprend que sept générations des Tchang se succédèrent sans qu'aucun des descendants du grand ministre sortit de l'obscurité. Son fils aîné fut même dépouillé de sa petite principauté à cause de sa mauvaise conduite. Au commencement de notre ère, la famille Tchang était établie, et comme réfugiée dans un hameau au pied d'une haute montagne du Tche-Kiang. Ce fut là, dans une pauvre chaumière, que naquit, en l'an 34 P. C., celui que l'on a qualifié de Pape et de Sainteté de la manière que nous avons caractérisée ci-dessus. Il reçut le nom de Tao-ling. Sa naissance fut signalée par un prodige extraordinaire (1). Un globe de feu, vint tomber devant la maison des Tchang au moment où il venait au jour et tout le monde, dans l'endroit, comprit que c'était le présage des grandes destinées qui attendaient le nouveau-né. Un devin consulté annonça qu'il se distinguerait par l'intelligence et le talent littéraire et qu'un jour, devenu immortel, il s'élèverait au ciel pour y demeurer à jamais.

Les événements répondirent aux pronostics et aux prédictions. Notre jeune homme donna dès l'enfance, des marques de hautes capacités littéraires et ses parents le vouèrent à l'étude des lettres, pour le faire parvenir à une fonction civile. Mais l'esprit de son aïeul était en lui et cet esprit, qui avait fait abandonner une principauté à Tchang-Liang pour le déterminer à chercher dans l'étude et la vie solitaire quelque chose de supérieur à la condition humaine sur cette terre, cet esprit, disons-nous, portait également son descendant à rechercher

(1) Nous reproduisons ici purement et simplement les récits des hagiographes et des historiens chinois, avec tous les faits légendaires dont ils les ont agrémentés.

les conditions d'un état supra-terrestre. Il s'était d'ailleurs plongé, par goût, dans l'étude du livre de Lao-tze, le Tao-te-King, que dès l'âge de sept ans, il avait déjà lu et pénétré complètement, comme dans celle des autres mystiques qui pouvaient lui révéler l'essence des êtres et la valeur des nombres.

Mais cela n'aboutit qu'à lui faire sentir encore davantage le néant de la vie et le désir de parvenir à un état meilleur. Les Tao-sse enseignaient la manière de se faire un corps léger qui pût s'élever dans les airs, pénétrer même le ciel et même de donner à ce corps une immortalité réelle, la vie sans aucun terme.

Mais notre nouveau solitaire voulut pousser les recherches plus loin que ses devanciers et mieux s'assurer du résultat, de l'efficacité du breuvage « de Non-Mourir ». Pour se livrer à ses expériences sans être interrompu par des visiteurs importuns, il alla se cacher dans une petite maisonnette placée au pied d'énormes rochers du Ho-nân, dans une situation qui semblait défier le courage humain. Là, tout entier à son œuvre, il manipula le plomb, le mercure, le cinabre en observant les conditions qu'exigeaient les natures différentes des principes actif et passif et les indications que lui fournissaient les Kouas du Yi-King dans lesquels se trouvent toute science, toute explication des mystères de la nature.

Un jour cependant il se déroba à ces recherches qui absorbaient son âme. L'empereur Ming-ti, dans les embarras de son règne, avait demandé les conseils écrits de ses hauts magistrats. Tchang-tao-ling, tout ignoré qu'il était, en envoya un à la cour, rédigé avec tant d'art et d'intelligence que l'empereur le fit venir et lui confia une place qu'il abandonna peu après.

Ce fait attira sur lui l'attention des puissants du jour et plusieurs fois les empereurs Han l'appelèrent à la cour, lui prodiguant, pour le retenir hors du désert, les richesses et les grandeurs. Rien ne put l'arracher à la grande œuvre qu'il avait entreprise. Celui qui rêvait le ciel ne se laissait pas distraire par des promesses dont les effets étaient bornés par les étroites limites de cette terre. Il continua donc obstinément à chercher

l'ambroisie, objet de tous ses vœux. Il y travailla si bien qu'il se vit un jour accablé de dettes et dut aller chercher un asile ailleurs. Il était alors entouré de nombreux disciples, mais cette catastrophe en éloigna le plus grand nombre ; suivi seulement de quelques-uns d'entre eux il passa dans l'état de Tchou dont on disait les habitants humains et hospitaliers, et alla de nouveau s'établir avec eux au pied d'une montagne qui formait un site des plus pittoresques. Là il composa d'abord une œuvre philosophique en 24 livres — dont malheureusement il ne reste de trace que cette affirmation des biographes — puis il se remit à la fabrication de l'ambroisie, du *Kin-tan*, cinabre doré, ou cinabre et or ; comme l'appelaient les alchimistes *Tao-sse*.

Rien ne faisait encore prévoir la réussite, lorsqu'un jour un tigre blanc et un dragon vert apparurent au sommet de la montagne et s'y montrèrent, s'arrêtant, ou circulant à droite et à gauche. O merveille ! Le Kin-tan se trouvait dans le mortier de Tao-ling. Sa première pensée fut naturellement d'en faire l'expérience sur lui-même ; il en but une quantité convenable et à l'instant sa figure et tout son extérieur, qui étaient ceux d'un homme de soixante ans, se trouvèrent changés dans les traits, le corps entier d'un jeune homme de 19 ans, beau et bien fait.

Plus de doute, l'ambroisie était acquise au monde sublunaire, Tchang-tao-ling était immortel. Dès lors sa vie devint toute surhumaine ; il avait acquis des pouvoirs surnaturels. Il se transportait à de grandes distances sans avoir besoin de marcher jusque-là, il multipliait son corps au point de paraître en plusieurs endroits à la fois, à se montrer en même temps jusque dans vingt-quatre lieux différents.

Il avait aussi le don de prophétie, il annonçait l'arrivée de personnages inconnus, les événements que rien ne faisait encore prévoir. Ce qui frappe surtout dans ces événements miraculeux, c'est qu'ils se produisaient sans cause appréciable, sans aboutir à aucun résultat heureux.

Mais malgré ces actes merveilleux, Tao-ling n'avait point

encore le droit ni la faculté de s'élever au ciel. Un envoyé d'en haut vint lui faire connaître où étaient cachés certains livres dont l'étude lui ferait obtenir ce privilège. Tao-ling jeûna, se purifia, alla à la grotte indiquée et y trouva les précieux écrits qui devinrent dès lors ses compagnons inséparables, en attendant qu'il eût acquis les résultats de la mise en pratique de leurs principes.

Sa puissance nouvelle ne tarda pas à se manifester. Un jour il alla avec ses disciples au haut du mont Yun-tai, sur le sommet le plus élevé. Au pied de ce mont était un abîme et de l'autre côté, un pêcher gros comme l'avant-bras d'un homme et portant de gros fruits ; un mur de pierre entourait cet arbre extraordinaire.

Tao-Ling ayant montré le pêcher à ses disciples, leur dit : S'il y a parmi vous quelqu'un qui puisse atteindre ces pêches, il pourra apprendre et comprendre les principes du Tao.

Trois cents d'entr'eux s'étendirent à terre pour considérer la chose et tous déclarèrent qu'ils y renonçaient, que nul ne pourrait arriver jusqu'à ces pêches. Toutefois le plus zélé d'entre eux, Tao-Shang, après ce premier moment d'hésitation, s'élança dans l'espace et sauta d'un bond jusqu'au haut de l'arbre, sans heurter, sans glisser ; et là, se tenant à une branche, il cueillit des fruits à son aise. Mais quand il voulut revenir, il vit devant lui le mur de pierre qui formait une barrière infranchissable ; pas moyen de sortir de la position difficile où il se trouvait. Alors il voulut au moins que ses compagnons et son maître jouissent de ce qu'il avait conquis avec tant de peine ; il leur jeta les pêches une à une. Il y en avait 302, mais de petite grosseur. Tao-Ling les reçut toutes dans la main, les distribua à ses disciples, en mangea une lui-même et garda la dernière pour son vaillant compagnon. Puis il lui tendit la main ; ô prodige ! le bras de Tao-Ling s'étendit de trente pieds jusqu'à l'endroit où se trouvait Tao-Shang et le docte maître le ramena ainsi auprès de lui. Il lui donna la pêche qu'il avait réservée, puis dit à son entourage : Tao-Shang a réussi parce qu'il a le cœur droit ; je dois maintenant donner l'exemple et

cueillir les grosses pêches de l'arbre. Ce disant, il sauta dans le vide et retomba sur l'arbre. Tchao-Shang et un autre disciple s'élancèrent à sa suite et parvinrent jusqu'auprès de lui. Alors voyant leur zèle et leur droiture il leur communiqua le Tao.

Mais Tao-Ling devait procéder à de plus grandes œuvres. Un jour Lao-Tze lui apparut et lui dit d'aller réduire à l'impuissance six grands démons qui opprimaient le pays de Chou. En même temps il lui remit plusieurs livres de sciences occultes et deux épées, l'une mâle, l'autre femelle destinées à pourfendre les démons ; en outre un costume nouveau et un sceau qui s'imprimait de lui-même sur les pièces à authentiquer.

Tao-ling s'appliqua avec ardeur à l'étude des mystères contenus dans ces ouvrages et finit par comprendre les diverses transformations que peuvent recevoir les esprits et les moyens de guérir les maladies : il soignait spécialement les maux de dents et les entorses et faisait des miracles de thérapeutique à nul autre pareils ; aussi tout le peuple de ces pays appelait Tao-Ling : leur maître, *She* et celui-ci, sentant toute la grandeur et la nature de son pouvoir, s'intitula lui-même *Tien-She* ou Maître céleste. Il partit alors pour la guerre aux démons, appela à lui 36,000 bons esprits et à la tête de cette vaillante armée, le glaive céleste à la main, il extermina des milliers de mauvais esprits. Mais il ne savait pas qu'en cela il avait outrepassé les ordres du divin Lao-Tze ; aussi ne fut-il pas peu surpris quand il le vit apparaître avec une mine sévère et lui dire qu'il avait dépassé ses intentions, qu'il pouvait bien tuer des démons mais pas autant et que pour cet excès il devait attendre encore dix ans avant d'être transporté au ciel.

Le maître céleste se remit donc à l'étude et à la méditation. Un jour un homme vêtu de rouge vint le chercher et le conduisit au palais céleste de la Pureté parfaite. Là, il trouva Lao-Tze qui l'interrogea sur les mystères du Tao et, ne le trouvant pas encore suffisamment initié, le renvoya sur la terre pour achever sa préparation.

Enfin le jour allait luire où la perfection requise était atteinte

complètement. Tao-ling, sentant venir cet heureux moment, appela son fils aîné, lui expliqua le moyen de voler en l'air et lui remit les livres, le glaive et les autres objets qu'il avait reçus d'en haut et lui annonça que ses pouvoirs et sa mission seraient continués à ses descendants à perpétuité, dans la ligne directe. Après cela il se rendit sur une haute montagne et de là s'éleva au ciel, en pleine lumière du jour, avec sa femme et ses deux disciples chéris, disparaissant aux regards des autres pour ne plus reparaître jamais sur cette terre.

Tel est le plus saint personnage que la religion du peuple présente à notre vénération. En voici un autre d'un genre quelque peu différent mais également vénérable. Ce qui suit n'est qu'une traduction du texte chinois (1).

II. Tchang Kouo.

Tchang-Kouo vivait retiré au mont Tiao, du Hang-Tcheou, où il circulait comme un esprit. Doué de longue vie il pratiquait les arts occultes. Il montait constamment une mule blanche sur laquelle il faisait plusieurs dix-milliers de lis sans s'arrêter. Quand il se reposait, il la pliait et l'empilait comme du papier et la mettait dans une mallette. Quand il voulait se remettre en route et la monter, il lui lançait de l'eau de sa bouche et elle redevenait une mule complète.

Tai Tsong et Kao Tsong des Tangs le firent chercher, mais il ne bougea point.

A l'appel de l'impératrice Wu qui lui enjoignait de sortir de sa montagne, il feignit être mort devant le temple de *Tu-niu*. Alors tout-à-coup une flamme vive s'éleva, son corps répandit de l'odeur et engendra des insectes. Le ciel ainsi semblait confirmer la réalité de sa mort. Quelque temps après un individu du pays retourna au mont de Tcheou pour le revoir.

La 23e année K'ai Yuen, l'empereur Tang Ming-Hoang lui envoya un messager et le fit venir à la cour où il le reçut avec grand respect. Il l'interrogea sur la nature des esprits et des

(1) Voir le *Shen-sien-tchouen*. Le livre des Esprits et des Immortels.

immortels, mais n'en reçut pas de réponse. Pour calmer en soi l'ardeur du principe vital, il lui dit que l'on devait manger peu et boire de la liqueur en assez grande quantité. L'empereur lui en fit apporter mais il refusa. « Votre infime sujet ne boit pas plus de deux Shangs (litre). Mais j'ai un disciple qui sait boire 1 teou (1). Ming-Hoang en fut tout réjoui et fit appeler ce vaillant buveur. Aussitôt un petit Tao-she s'en vint volant du haut du toit du palais et descendit dans la salle d'audience ; il pouvait avoir 15 à 16 ans ; il était beau et bien fait et s'avançait avec grâce et noblesse.

Le prince le fit asseoir ; mais Kouo s'y opposa en disant qu'un disciple devait rester debout. De plus en plus enchanté Ming-Hoang lui présenta du vin à boire, un petit pek entier. Kouo refusa encore disant qu'on ne devait pas lui en donner qui n'eut pas la mesure. Alors l'empereur lui en fit donner à satiété. L'empereur cependant tira son bonnet et le laissa tomber à terre ; aussitôt le bonnet se transforma en une coupe d'or ; toute la cour en fut stupéfait et riait en le regardant. La coupe restait là par terre ; on la vérifia et constata qu'elle contenait un pek de liqueur. L'empereur alors s'adressant au Kao-Fang-Shi ou magicien supérieur, lui dit que c'était la mesure dite et que ce Tao-she était un être extraordinaire, qu'on ne devait pas molester. Notre jeune homme fit encore d'autres merveilles : il changea en jade de la poudre sortie des dents d'un poisson, etc.

Les chiens de chasse de l'empereur attrappèrent un grand daim que le monarque fit rôtir. Mais Tchang Kouo le reprit et lui dit : c'était le daim, le cerf des immortels (un daim immortel), il a déjà mille ans accomplis. Jadis Wu-ti des Hans la 5e année Yuen Shen (127) chassant avec ses officiers l'a poursuivi et attrappé dans la forêt supérieure et l'a relaché. Mais, repartit l'empereur, il y a beaucoup de cerfs dans ces bois ; bien des dynasties se sont succédées, comment celui-ci est-il resté seul ? Tchang Kouo répondit : Wu-ti en le relâchant l'a fait marquer d'un signe sous la corne gauche.

(1) 15 litres.

L'empereur fit vérifier le fait et l'on trouva en réalité ce signe en forme de bouclier large de 2 pouces ; les caractères seuls étaient effacés.

L'empereur demanda à « Hoa-fa-shen, qui était cet étonnant personnage de Tchang Kouo. Je le connais, répondit Fa-shen ; mais si je le dis je devrai mourir, c'est pourquoi je n'ose le dire. Mais si votre Majesté veut bien ôter son bonnet et se dénuder le pied, il sauvera son sujet et celui-ci osera parler ». L'empereur lui promit de le faire. Fa-shen lui dit alors : « Quand le chaos originaire se divisa, il était l'essence de la chauve-souris blanche. » Ces paroles n'étaient pas encore achevées qu'il lui jaillit du sang par les sept ouvertures et qu'il tomba à terre, étendu. L'empereur s'empressa alors de faire ce que Kouo lui avait indiqué, il ôta son bonnet et se dénuda les pieds, disant que la faute de cet accident en était à lui-même. Alors Tchang-Kouo lui dit tranquillement : ce jeune homme a péché par la langue, mais il ne faut pas le punir. Je crains qu'il n'use de quelque pouvoir secret du ciel et de la terre. L'empereur se rendit à sa parole. Alors Tchang-Kouo arrosa d'eau de sa bouche la figure de Fa-shen et aussitôt le mort revint à la vie. L'empereur conçut pour lui encore plus d'estime, fit faire son portrait pour la salle d'audience et lui donna le titre de T'ong-hiuen-Siang-Sheng.

Cependant Tchang-Kouo obtint, en faisant valoir son âge et ses maladies, de retourner à sa montagne.

Mais la 1re année Tien-pao, Ming-Hoang envoya de nouveau le rappeler. Tchang-Kouo l'ayant appris mourut subitement. Ses disciples l'enterrèrent ; quelque temps après ils vinrent relever le cercueil mais ils le trouvèrent vide. Apprenant cela l'empereur y fit un reposoire et y sacrifia publiquement.

Depuis lors il est resté sur les autels.

QUELQUES ROIS DU PAYS D'ACHNOUNNAK

PAR M. POGNON

(Lu, à l'exception de la note n° 1, à l'Académie des inscriptions et belles lettres, le 18 mars 1892).

Le pays d'Achnounnak (voir l'orthographe assyrienne le n° 1 de la planche) est rarement mentionné dans les textes assyriens. Le vieux roi Agou se vante d'y avoir établi des colonies (R. v. V. pl. 33 col. I. l. 35, 36, 37) et Cyrus le cite parmi les pays qu'il a conquis (R. v. V. pl. 35 l. 31) : en outre le mot *Achnounnak* se trouve deux fois dans les fragments de tablettes grammaticales publiés dans le second volume du British Museum (R. v. II, pl. 47, l. 16, pl. 39, l. 59), et l'un de ces passages semble indiquer que le pays d'Achnounnak était également appelé pays d'Oumliache, mais rien jusqu'à présent ne nous avait fait connaître où il était situé, ni quelle race l'habitait et son histoire nous était complètement inconnue.

Un heureux hasard m'a permis de découvrir où se trouvait le pays d'Achnounnak. Le manque de temps m'a malheureusement empêché de le parcourir en entier et j'ai dû me borner à y faire de rapides excursions. Pour certaines raisons (1), je

(1) Je craindrais en annonçant dès aujourd'hui où était situé le pays d'Achnounnak de rendre possibles certaines tentatives d'accaparement ; je serais navré que quelque personne dont l'incompétence assyriologique n'a été que trop prouvée au moment de la découverte des précieuses tablettes de Tell el-Amarna ne devienne propriétaire, sinon en droit, du moins en fait, du pays d'Achnounnak et de tout ce qui s'y trouve. Je ne voudrais pas qu'elle puisse enfouir dans des armoires les documents découverts dans ce pays, trouver milles prétextes pour en rendre l'étude à peu près impossible aux assyriologues sérieux et leur opposer les cachotteries les plus ridicules afin de se réserver à elle même la vaine gloire (si gloire il y a) de publier par l'héliogravure un luxueux mais incommode

ne crois pas devoir faire connaitre, pour le moment, quelle était la région appelée dans l'antiquité pays d'Achnounnak : je me contenterai de dire que cette région qui, autant que j'ai pu en juger, est très vaste, contient de nombreuses ruines dont une au moins m'a paru importante et de publier ici quelques textes donnant les noms et les titres de plusieurs princes d'Achnounnak.

Ces textes se trouvent sur des briques de construction ayant à peu près les dimensions de celles de Nabuchodonosor. Les légendes ont été imprimées dans la brique, avant la cuisson, au moyen d'un timbre en bois : aussi les caractères ne sont pas toujours très nets et quelques uns sont même douteux.

I.

1 Ibalpel 2 aimé de ...... 3 prince (ichakkou) 4 d'Achnounnak.

J'ignore la lecture du caractère n° 5 ; peut-être est-ce une des formes archaïques du caractère indiqué à la planche sous le n° 2 (1). Si cette hypothèse est exacte, le nom de divinité qui termine la seconde ligne serait *Ichtarit*.

II.

1 Amil .... 2 aimé 3 d'Ichtarit (?) 4 prince 5 d'Achnounnak.

Je ne possède qu'une seule brique de ce prince et l'inscription n'est malheureusement pas très nette. La lecture phoné-

recueil de textes dont elle serait probablement incapable de traduire deux lignes. Je tiendrais surtout à éviter les conséquences déplorables qu'aurait nécessairement l'exploitation du pays d'Achnounnak dans l'intérêt d'un seul homme. Pour ces raisons et d'autres encore que je ne peux pas dire, du moins pour le moment, je m'abstiendrai, dussé-je attendre vingt ans et même mourir sans avoir rien révélé, de faire savoir quelle était la région appelée dans l'antiquité pays d'Achnounnak jusqu'à ce qu'une certaine notabilité scientifique plus influente hélas ! que compétente ait disparu ou pris le sage parti de retourner à l'étude de l'archéologie grecque.

(1) La forme de ce caractère dans les inscriptions de Tel-Loh est indiquée à la planche sous les nos 3 et 4.

tique du groupe AN. NIN. IS. GI. DA m'est inconnue : dans une liste de dieux publiée dans le recueil du British Museum on trouve un nom de divinité qui est écrit idéographiquement AN NIN IS ZI DA et il est possible que les éditeurs aient lu par erreur ZI au lieu de GI. (R. v. II. p. 95, l. 59). La lecture phonétique de ce groupe n'est du reste pas indiquée.

III.

1 Goullaqou (?) 2 aimé 3 d'Ichtarit (?) 4 prince 5 d'Achnounnak.

Bien que je possède deux briques portant cette inscription, le nom propre du souverain est douteux : sur l'une d'elles on distingue nettement un clou horizontal très court suivi d'un grand crochet ; immédiatement après la brique est fendillée et je ne sais quel est ce caractère. On pourrait le lire *nou*, (voir le n° 6 de la planche) mais cette forme me paraît bien récente : peut-être conviendrait-il de lire *na* (n° 7 de la planche) ou *goul*, *koul* (n° 8 de la planche). Sur la seconde brique le caractère qui nous occupe a complètement disparu.

IV.

Enfin sur un fragment de brique de construction qui est également en ma possession, on distingue quelques caractères appartenant à une inscription d'un quatrième prince d'Achnounnak : ce texte dont les quatre dernières lignes peuvent être facilement restituées nous ferait connaître, si la première ligne était complète, le nom de ce prince qui finissait par les syllabes *machou*.

A quelle époque faut-il placer les princes d'Achnounnak dont il vient d'être question ? Il m'est impossible de le dire. Les textes historiques étant muets sur leur compte, nous n'avons, pour nous guider, que la forme des caractères.

Or la forme des caractères varie continuellement à une même époque et l'avenir ménage, je crois, de désagréables surprises

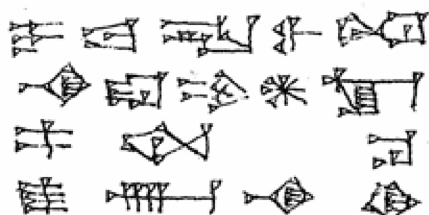
à ceux qui prétendent déterminer uniquement d'après la forme des lettres l'âge d'une inscription.

Les légendes des princes d'Achnounnak ayant été imprimées au moyen d'un tampon, les caractères sont souvent assez indistincts et je me contenterai de dire qu'ils ressemblent plus à ceux des inscriptions de Hammourabi qu'à ceux des inscriptions des rois de Tel-Loh.

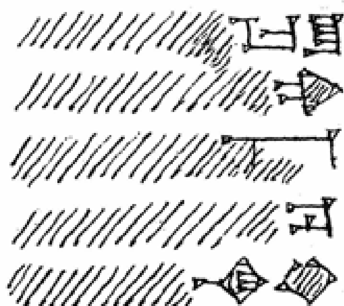
Je mentionnerai, en terminant, un fragment d'inscription en caractères araméens, fragment malheureusement sans intérêt, car il ne porte qu'un ב et peut-être un ל.

Ces caractères sont tracés en relief sur un morceau de terre cuite qui a dû appartenir à un vase de grande dimension. J'ignore l'endroit précis où ce fragment a été trouvé, mais j'ai tout lieu de croire qu'il provient également de la région appelée dans l'antiquité pays d'Achnounnak.

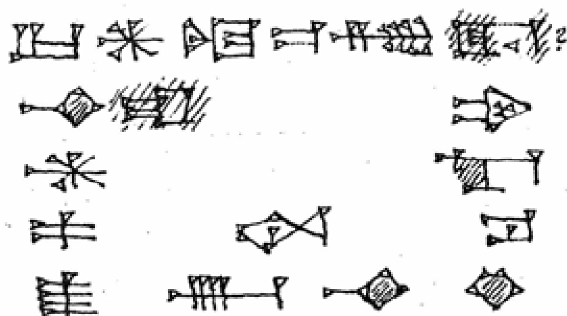
I



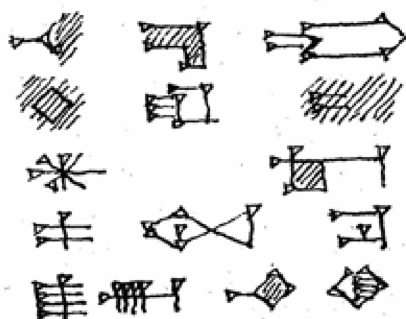
IV



II

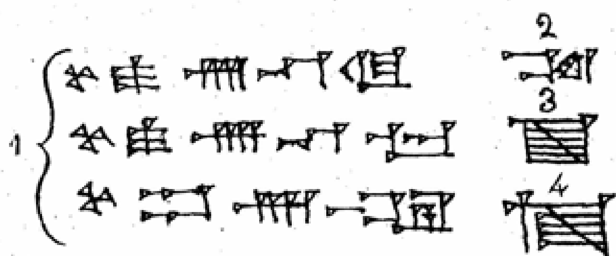


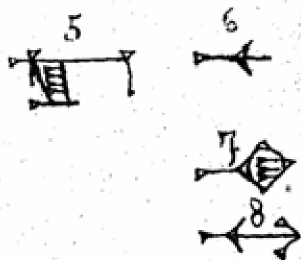
III



Inscription araméenne







L'INSURRECTION ALGÉRIENNE DE 1871
DANS LES CHANSONS POPULAIRES KABYLES

PAR

RENÉ BASSET

professeur à l'Ecole supérieure des Lettres d'Alger
membre des sociétés asiatiques de Paris, Florence et Leipzig
et de la société de Linguistique.

L'insurrection de 1871, comme toutes les grandes secousses politiques et sociales, a laissé des traces dans la littérature populaire des tribus qui y ont été le plus mêlées, c'est-à-dire les Kabyles, et, autant au point de vue historique qu'au point de vue littéraire et linguistique, il n'est pas sans intérêt d'étudier les chansons qui en sont comme l'écho et de se rendre compte de l'effet produit, tant par le soulèvement que par la modération de la répression.

A cet égard, on doit savoir quelque gré à M. Rinn d'avoir publié dans la *Revue africaine* (1), le texte de trois de ces chansons, malgré de nombreuses fautes de lecture et d'impression dont quelques unes rendent la traduction impossible. Mais M. Rinn a eu l'idée malencontreuse d'y joindre une traduction qui, n'étant qu'une série de contre-sens, de faux sens, de délayages, fait de ce travail, pour lequel il était insuffisamment préparé sous le rapport linguistique (2), une œuvre presque

(1) Janvier-février 1887, p. 55-71.

(2) Sur la valeur de M. Rinn comme berbérisant, on peut voir les appréciations très sévères de M. Duveyrier, *Bulletin de géographie historique et descriptive*, publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, année 1889, p. 54 ; année 1890, p. 5, 11 ; Grimal de Guirandon, *Report of the progress made in the study of African languages*, Londres 1891, in-8, p. 2 ; et surtout le passage où

sans valeur. Pour ne point paraître porter une accusation sans preuves, j'ai dû reproduire dans mes notes les bévues les plus considérables de M. Rinn : par ce que je cite, on peut juger de l'ensemble.

Quelque temps après la publication dont je viens de parler, mon collègue et ami, M. Belkassem ben Sedira, inséra dans son *Cours de langue kabyle* (1) la transcription en caractères français des chansons dont M. Rinn n'avait donné que la transcription en caractères arabes et la traduction. Cette édition, beaucoup plus correcte que la précédente aurait rendu la mienne inutile, mais le texte de M. Ben Sedira ne comprend que la première chanson et environ la moitié de la troisième ; de plus il n'est pas traduit en français. Il m'a donc semblé utile de reproduire in extenso un texte plus correct et d'en donner une traduction sérieuse.

D'autres chansons sur le même sujet ont été traduites : l'une par M. Masqueray (2), l'autre par M. Rinn (3). Mais, le texte étant resté inédit, je ne puis les apprécier. Je dirai seulement, pour la dernière, que le spécimen dont on verra plus loin les fautes, n'inspire pas grande confiance dans l'exactitude des traductions de M. Rinn. Ce dernier a reproduit, dans son *Histoire de l'insurrection de* 1871, une partie des chansons kabyles qu'il avait précédemment traduites (*traduttore traditore*), sans paraître se douter qu'un texte plus correct que le sien avait été publié à Alger même par M. Ben Sedira, et en conservant soigneusement les contre-sens et les fautes qui émaillaient la première traduction.

C'est de l'ouvrage que je viens de mentionner que j'ai tiré les dates et le sommaire des faits que j'ai cités dans les notes de ma traduction, ce livre étant, *malheureusement*, la seule

M. Bissuel a signalé discrètement les plaisants contre-sens faits par M. Rinn dans sa prétendue traduction de lettres du Touangs (*Le Sahara français, Alger* 1891, in-8° p. 180).

(1) Alger 1887, in 8, p. 407-417.

(2) *La Kabylie, Revue politique et littéraire* 19 février 1876, reprod. par Gaffarel, *Lectures géographiques, l'Algérie et les colonies*, Paris 1888, in 12, p. 248-249.

(3) *Histoire de l'insurrection de* 1871 *en Algérie*, Alger 1891, g^d in 8° p. 285, note 1.

histoire générale qui existe de l'insurrection de 1871. Je dis malheureusement, car, en laissant de côté les renseignements que l'auteur a puisés aisément dans les documents mis à sa disposition et qui en font la seule valeur, il est écrit avec une partialité qui apparaît à chaque page. Les sympathies de M. Rinn semblent acquises à Moqrani et ses adhérents : la conduite de ce chef rebelle, acculé à la banqueroute, trouve en lui un chaud avocat : quant à l'autorité française représentée à ce moment par un homme de cœur, dont l'Algérie a conservé le souvenir, le vice-amiral de Gueydon, l'auteur ne lui ménage pas les critiques, par exemple, lorsque le gouverneur général refusa de prendre « *l'engagement moral de conserver en fonctions des agents compromis dans l'insurrection ou complices de faits tombant sous le coup de la loi française* » (1). Si M. Rinn laisse dans l'ombre certains hommes énergiques comme le général Poictevin de Lacroix qui balaya les insurgés jusqu'au fond du Sahara, il n'a que des éloges pour la politique qui réconcilia à nos dépens le soff des Moqranis et le parti des Khouans. On jugera de ce chef d'œuvre du général Auger, quand on réfléchira que, de l'aveu même de M. Rinn, (2) le bachagha n'avait pu entraîner contre nous « *qu'une trentaine de fractions représentant au plus* 25000 *combattants très disséminés*, » tandis que Cheikh Haddad, chef de l'ordre des Rahmania, réconcilié avec Moqrani par les soins du général Auger (le 10 janvier 1871) « *lui amena plus de* 250 *tribus représentant* 600000 âmes, *soit* 120000 *combattants* » (3). Les massacres de Palestro, de Batna, les atrocités commises sur les cadavres et les blessés n'excitent pas, à ce qu'il semble, chez M. Rinn l'indignation qu'on s'attendrait à lui voir manifester ; ceux qui voudront avoir une idée réelle du caractère de cette insurrection devront la chercher, non pas dans l'ouvrage en question, utile pour les dates et les opérations militaires, mais dans les chansons des indigènes eux-mêmes, plus sévères que M. Rinn pour les Moqranis et les

(1) Rinn, *Histoire de l'insurrection*, p. 460.
(2) Rinn, *id.* p. 100, p. 200 note 2.
(3) Ibid. ibid.

Haddad, et dans les livres de témoins oculaires dont on ne peut suspecter la bonne foi, comme ceux de MM. Treille (1), Beauvois (2), H. V*** (3), et la publication du conseil municipal de Souk-Ahras (4).

Quel est l'auteur de ces trois chansons kabyles, écrites dans la dialecte de l'O. Sahel ? D'après une note de M. Rinn (5) elles auraient été envoyées en 1872 au vice-amiral de Gueydon, et de nouveaux renseignements (6) les attribuent à Si Sa'ïd b. Djelouah', d'une famille de marabouts locaux, les Oulad Sidi Yahya, du village de Tamokra des Aïth Aïdel, dans le Guergour. Ces détails dûs à M. Poulhariès, alors administrateur de la commune mixte du Guergour, me paraissent concluants et ne sauraient être infirmés par la prétention de l'anonyme (différent de Si Saïd) qui a fourni à M. Ben Sedira la version incomplète qu'il a publiée.

(1) *L'Expédition de Kabylie orientale*, Constantine, 1876, in 8.
(2) *En colonne dans la Grande Kabylie*, Paris, 1872, in 18.
(3) *Sept mois d'expédition dans la Kabylie orientale*, s. l. n. d. in 8.
(4) *Renseignements recueillis par le conseil municipal de Souk Ahras*, Guelma, 1871, in 8.
(5) *Revue africaine*, 1887, p. 55.
(6) *Revue africaine*, 1887, p. 240.

Texte.

I.

A ouin ir'ram d'eg eljdaouel
El k'oull iou idda r'ef erra (1)
Oufir' (2) *jah'en el K'ebail*
Iroh' ououl (3) *d'eg es sekra*
Bou Mezrag itsoubehdel
Ennan as : Isâa lkoura
G Aïth Ourthilan (6) *id irouel*
S ouâoud'iou ibd'a (7) *lr'ara*
Atha Sousi ibd'a et't'ebel
Ak'bala iersed Thagra
Bou Mezrag itsouchekkel
G Thakharet' thet'ra (11) *lkesra*
A ilsiou âd'el lemthel (12)

(1) R. « Aujourd'hui mes paroles sont rimées ». Le traducteur n'a pas compris *idda r'ef erra*. Les *Poésies populaires* publiées par le général Hanoteau en offrent plusieurs exemples. Cf. 1re partie ch. VI.

D'el k'eçça thedda r'ef essin

« Ce chant est réglé sur le *sin* » p. 69 et la note 2 ; IIIe part. ch. X

el k'oul agi ath id nencher
r'ef erra idhehar

« Ce chant, je l'ai réglé sur le *ra*, c'est clair » (p. 358 et note). Dans B. S. le sens est compris (p. 407, note 2. Ma rime finit par la syllabe *ra*).

(2) R. ايبغ qui n'a pas de sens ici (*ebbi* signifie couper) pour وفيغ = *oufir'*. L'imprimerie manquant du *fa* pointé sous la lettre à la manière occidentale, je le remplace par le fa pointé à l'orientale. De même pour le *k'af*.

(3) R. ومل pour وول ; B. S. *ououl*.

(4) Ahmed bou Mezrag Moqrâni, frère de l'ex bachagha de la Medjana et son complice dans l'insurrection de 1871, était qaïd de l'Ouennougha lorsqu'elle éclata. Il n'hésita pas à y prendre part, et malgré les échecs qu'il essuya dans la région entre Beni Mansour et Aumale, il tenta, lorsque son frère eut été tué au combat de l'Oued Soufflat (5 mai 1871) de lui succéder comme chef militaire de rebelles. Mais battu à Dra el Arbâ (12 juillet), à Tirourda (15 Juillet) et dans de nombreuses escarmouches par la colonne Lallemant, puis par la colonne Saussier, ayant perdu sa zmala à Gueber Slougui (8 octobre), il alla rejoindre dans l'extrême Sud un évadé de pénitencier, Bou Choucha, qui s'était rendu maître de Touggourt et de Ouargla. Ces deux points réoccupés par l'armée française (27 décembre 1871, 2 Janvier 1872), Bou Mezrag poursuivi jusque 'Aïn Taiba, s'égara dans le désert et vint tomber en notre pouvoir à Rouissat, petit qsar près de Ouargla

Traduction.

I.

O vous qui lisez dans les grimoires,
Mon poème est rimé en *ra*.
J'ai trouvé les Kabyles égarés,
Marchant le cœur dans l'ivresse.
Bou Mezrag (4) est devenu fou ;
On disait : Il a la puissance (5).
Il s'enfuit chez les Aïth Ourthilan,
A cheval commence l'incursion (8).
Voilà Saussier, les tambours commencent à battre,
Il s'arrête d'abord à Thagra (9).
Bou Mezrag est étourdi ;
A Thakhraret (10), arrivera la catastrophe.
O ma langue, fais un exemple (prends pour comparaison),

(26 Janvier) et non à 'Aïn Taiba le 20 janvier comme le dit M. Rinn (p. 59 note 1). Condamné à mort le 26 mars 1873 pour crime de droit commun (assassinat et pillage à main armée) il obtint une commutation de peine et fut déporté à perpétuité à la Nouvelle Calédonie où il vit encore gracié depuis 1879 par le gouvernement français.

(5) R. p. 58 « J'ai vu Bou Mezrag affirmer à tout le monde qu'il avait la force. » Cette traduction est un contre sens : le texte porte *ennan as* et non *inna iasen*.

(6) B. S. Ourthiran. Le poète fait allusion à la défaite de Bou Mezrag à Dra el Arbâ au S. de Bougie, par la colonne Saussier. A la suite de cet échec, Bou Mezrag s'enfuit vers la vallée de l'O. Sahel en passant chez les B. Ourthilan et les B. Aïdel.

(7) R. بيد à corriger en بيذ.

(8) R. (p. 58) « Puis chez les Beni Ourtilan fuir *à bride abattue* ».

(9) R. p. 58 « Il se dirige *droit au but* ». Le traducteur a pris pour un nom commun le nom d'un petit mamelon au dessus du village Thensaout, comme l'a fait remarquer M. Ben Sedira (p. 408, note 3. Il s'agit du combat de l'Oued Mah'addjar, chez les Aït Aïdel, où la colonne Saussier battit de nouveau Bou Mezrag (20 juillet).

(10) Le village de Thakharet' sur le bord de l'Oued El Mah'addjar chez les Ilmain fut brûlé le même jour par le général Saussier, ce qui amena la soumission des Aïth Ourthilan, des Ilmaïn et des Aith Aïd'el.

(11) R. تطر pour نطر.

(12) اعدل لمتل pour اعذل لمثل.

Ma thessinef' lâbra
R'ef ian iffer' lâk'el
Jah'en (14) *irgazen marra*
R'ef Bou Mezrag mi ieh'çel
Ennan as : d'et teçouira
Zir'a netsan d'eljehel
Itsaânad' d'eg bou chefra
Itcha (17) *lbanka* (18) *armi ieh'çel*
Theffer'd fellas lkhesara (19)
Iberreh' jebel ou sah'el
Iaou (21) *ljehad en Neçara*
Ithbâ egmas (22) *armi iehçel*
Thfouth ith ez zoudja (24) *elh'orra*
Ouamma lmal d elmouachel
Idja th itshoum g Eç Çah'ara (27)
Bou Mezrag ma hou chi radjel

(13) R. p. 58 « Parle de celui qui a *volé* (!) la sagesse *des gens*. Maintenant les hommes ne savent plus ce qu'ils font ».

(14) B. S. *Iah'en* à corriger en *Jah'en* زاحن.

(15) R. p 58 « Chacun s'est étonné de son mauvais sort ». Il est difficile de trouver dans cette phrase l'équivalent du mot *teçouira*.

(16) M. Ben Sedira a vu parfaitement qu'il s'agit ici des hommes à la baïonnette, c'est-à-dire des Français (p. 409 note 1), mais ce passage n'a pas été compris de M. Rinn qui traduit (p. 58) « qui s'obstine à se mettre *sous le tranchant acéré* d'un sabre ».

(17) Var. *irfed'* B. S.

(18) R. p. 59 « Il a mangé *nos* trésors ». Le mot *banka*, comme l'a indiqué M. Ben Sedira (p. 409 note 2) est le mot français *banque* et ne s'applique pas aux cachettes des indigènes. Le poète veut dire : Il a contracté beaucoup de dettes.

(19) Cette leçon est bien préférable à celle que donne M. Ben Sedira (p. 409) : *Ennanas d'etteçouira* qui est la répétition du vers 18.

(20) R. p. 59 « Il a *parcouru* les montagnes ». Le verbe *berreh'* est emprunté à l'arabe vulgaire برّح (2e forme) qui a le sens de faire annoncer, publier, proclamer (cf. Beaussier s. h. vo). — En zouaoua *berrah'* براح f. hab. *tseberrih'* IV-VIII f. تبريح, annoncer, *aberrah'* ابراح pl. *iberrah'en* يبراحن crieur public. De même en chaouia : *Ibrah' ouberrah'* يبراح وبراح (dans mon *Manuel*

Puisque tu connais l'expérience (ou l'éloquence),
Sur un homme qui a perdu la raison.
Les hommes se sont trompés une fois (13)
Sur Bou Mezrag, quand il lui arriva malheur :
On dit : « C'est une imagination (15).
C'est donc un sot,
Il s'attaque à l'homme à la baïonnette (16)
Il a fait des emprunts jusqu'à ce qu'il lui est arrivé malheur ;
La faillite est tombée sur lui ;
Il a fait proclamer (20) dans la montagne et la plaine :
Allons, la guerre sainte contre les chrétiens !
Il a suivi son frère jusqu'à son désastre (23) ;
Sa noble femme a été perdue pour lui (25).
Quant aux troupeaux et aux enfants.
Il les a laissés errer dans le Sahara (26).
Bou Mezrag n'est pas un homme,

de langue kabyle IIIe partie, Chrestomathie p. 29). Le crieur public fit une annonce » et Hanoteau, *Poésies populaires kabyles* IIe part. ch. II, p. 175. *Açbah' mi iffer'* ouberrah', Le matin, quand sort le crieur.

(21) J'ai adopté ici le texte de B. S. ; celui de R. ajoute غر *r'er* après *Iaou*.

(22) Leçon de B. S.— R.— a أثماس « ses frères ». Il y a sans doute confusion entre le *g* représenté par le *k'af* à trois points et le ث. Il est bien évident qu'il ne s'agit ici que du bachaga Moqrani frère de Bou Mezrag.

(23) Au combat de l'Oued Soufflat, 5 mai 1871.

(24) R. أثبوثيث الردج fautes évidentes pour أثغوثيث الروج.

(25) Le poète fait allusion au combat livré le 6 octobre par la colonne Saussier au Djebel Djafân, un des sommets du Djebel 'Ayad, connu sous le nom de combat de Gueber es Slougui, et à la suite duquel la smala de Bou Mezrag tomba au pouvoir des Français. Lui-même s'enfuit dans le sud avec 17 parents ou alliés et 150 partisans, seuls restes de son armée.

(26) R. p. 59 « *Elle* a abandonné, dans le Sahara, *sans guide et sans soutien* ». Le texte porte *idjath* يجاث.. qu'on ne peut, sans une singulière méprise traduire par le féminin. Il eut fallu au moins corriger يجاث.. en ثجاث Les autres mots soulignés manquent dans le texte.

(27) R. السحرا à corriger en الصحرا.

Zir'a netsan d'el ârra (28)
Ikhd'â Aâraben (30) *d'el K'ebail*
(31) *R'ouri lakhbar s en Neçara*
D'eg H'amza ar Beni Aid'el
Er'lin (33) *d aokith g elh'adhra* (34)
Iouannour'en d' Ouaid'el
Aïth Abbas r'er Zemmoura
Mkoull (40) *oua idja th ieh'çel*

(28) Var. *elr'orra*.

(29) R. p. 59 « Qu'est-il donc ? *Un insensé, un imbécile* » L'interrogation n'est pas le texte ; de plus *el ârra* a un sens beaucoup plus énergique que « insensé, imbécile ». En arabe algérien (cf. Beaussier s. h. v°) عرة signifie « excrément ». Cf. le vers de La Fontaine

Va-t'en, chétif insecte, excrément de la terre.

puis, par métaphore, *le dernier de, le pire, l'écume* عرة الخلائق « la pire des créatures ».

(30) R. يخدع اعراب à lire يخدع اعرابن

(31) R. ajoute ينايسن « il leur dit ».

(32) Le poète fait allusion aux mensonges d'une lettre écrite par Bou Mezrag, quelques jours avant le combat de Drâ el Arbâ, et où il assurait que les Oulad Sidi Chikh avaient repris le dessus dans le Sud oranais et que les Oulad Nail de Laghouat s'étaient soulevés. Son but était de combattre l'effet produit par la reddition de Si Aziz dont il sera question plus loin. Il annonçait également une prétendue défaite des colonnes Lallemand et Saussier. — B. S. *s enneçra* de la victoire.

(33) Var. *ther'lid* B. S. La leçon *er'lin* est préférable et dispense de chercher un sujet féminin sous entendu.

(34) B. S. intercale ici deux vers qui manquent dans R. et qu'on trouvera plus loin.

(35) Le nom de H'amza est donné à la plaine qui s'étend depuis les montagnes qui ferment l'entrée d'Aumale du côté du nord jusqu'à l'Oued Sahel. Sous les Turks, le bordj H'amzah s'élevait près de l'endroit où est aujourd'hui Bordj Bouira.

(36) R. p. 59 « Que d'hommes ont disparu depuis le jour où s'est ouvert *(sic)* le désordre ». Le sens, comme l'a compris d'ailleurs M. Ben Sedira (p. 410, note 4) est « Tous prirent part au mouvement insurrectionnel ».

(37) L'Ouennou'ra est le pays accidenté, sur la limite des départements d'Alger et de Constantine, entre Aumale et Bordj bou Aréridj. Avant l'insurrection, Bou Mezrag était qaid de l'Ouennour'a.

(38) Les Aith Abbas sont une puissante tribu kabyle qui habite au S. du Jurjura sur la rive droite de l'O. Sahel entre les Aith Aïd'el à l'Est, la plaine de la

C'est le dernier des êtres (29).
Il a trompé Arabes et Kabyles
(En leur disant) : J'ai des nouvelles des chrétiens (32) :
Dans le H'amza (35) jusqu'aux Beni Aïdel
Ils ont tous donné (m.-à-m. tombé) dans l'insurrection (36),
Les gens de l'Ouannour'a (37) et de Aïd'el,
Les Aïth Abbas (6) jusque Zammorah (39),
Chacun l'a abandonné dans sa détresse (41) ;

Medjana au S., l'O. Mahrir à l'Ouest. Elle joua un rôle important au XVI$_e$ siècle et formait un royaume indépendant séparé, par l'Oued Sahel, de celui de Koukou avec lequel elle fut constamment en guerre. Après avoir, à l'instigation des Espagnols, guerroyé contre les Turks, les Aith Abbès finirent par devenir leurs alliés. En 1550 leur chef Abd el Aziz, allié de Hasan pacha vainquit et tua Abdel Qader, fils du chérif du Maroc, qui s'était emparé de Tlemcen. Plus tard, il accompagna Salah Raïs dans les expéditions de Touggourt et de Ouargla. Les Aith Abbas commencèrent à se soumettre en 1839 lors de l'expédition des Portes de fer, mais ce fut le maréchal Bugeaud qui en 1847 les réduisit définitivement. Ils refusèrent de suivre Bou Bar'la en 1850, mais en 1851 ils se laissèrent entraîner dans l'insurrection, toutefois, après nos premiers succès, ils rentrèrent dans l'obéissance et eurent à lutter contre Bou Bar'la (Cf. sur l'histoire de cette tribu, Marmol, *L'Afrique*, Paris, 1667. 3 v. in-4, t. II, l. V, ch. 57, p. 424 ; Féraud, *Histoire de Sétif, Bordj bou Areridj, Mesila, Bou Saada*, Constantine, 1872, in-8, p. 194-322 ; Devaux, *Les Kebailes du Djerjera*, Marseille, in 12 p. 90, 463 : Daumas et Fabar, *La Grande Kabylie*, Paris, 1847, in 8 ; ch. IV ; Nettement. *Histoire de la conquête de l'Algérie* ; Hanoteau, *Poésies populaires Kabyles* p. 20, 445 ; Berbrugger, *Les Epoques militaires de la Grande Kabylie* IIe partie ; Aucapitaine, *Les confins militaires de la Grande Kabylie*, Alger, 1857, in-12 p. 15 et suiv. ; Laugier de Tassy, *Histoire du royaume d'Alger*, Amsterdam 1725, in-12 p. 167 ; Shaler, *Esquisse de l'Etat d'Alger* Paris 1830 in 8° p. 121 ; Aucapitaine, *La Zaouya de Chellata*, Genève, 1860, in-8, p. 7.

(39) Zemmorah, du Kabyle *azemmour* ازمور l'olivier, est situé sur le territoire de la commune mixte des Bibâm, dans le département de Constantine, entre l'O. Mah'addjar et l'O. Bou Sellam. On peut se demander où M. Rinn a été chercher sa traduction bizarre p. 59 : « Les Ouennoura, les Beni Aïdel et les Beni Abbas *mangent les oliviers sauvages* ». Elle provient d'une faute de lecture: غز *r'ezz*, ronger (il faudrait *r'ezzen*) au lieu de غر *r'er* jusqu'à.

(40) R. من كل J'ai adopté la leçon de B. S.

(41) R. p. 59 « Il a précipité tout le monde dans la désolation ». L'autre sens me parait préférable : il explique l'obligation où s'est trouvé Bou Mezrag, un homme de grande famille, de devenir le protégé d'un bandit vulgaire comme Bou Choucha.

Irouh' iensa Thamok'ra (43)
Bou Choucha ad ias iâjel
Irna d Naçer ben Chohra (44)

II (46 bis).

Ech chikh Ah'addad ikhdem el medjerma
Izenz eddin el ârabi
R'eres theroua lmed'mouma
Khedmen r'as d'eg el âjoubi
Ia Rebbi, ou khallihoum med'mouma
Bidjahek, ia 'l K'ort'oubi
Ma d iffer' djeninar Lalma

(42) R. يتغ لمغر ce qui amène la traduction « Pour lui, il s'en est allé à la fête » p. 59. On peut s'étonner de voir rattacher à ce vers la note 2, même page, où il est question de la responsabilité de Cheïkh Haddâd qui n'a rien à faire avec cette chanson.

(43) Thamok'ra est un village des Aïth Aïd'el.

(44) Ces deux vers manquent dans R.

(45) Bou Choucha était un simple berger, condamné pour vol et évadé d'un pénitencier. Réfugié à In Salah, il ne cessa d'agir auprès des Cha'anba et profitant de l'hostilité d'un soff du sud contre Ali bey, Agha de Touggourt, il s'empara de Ngousa le 5 mars 1871, puis de Ouargla, avec la complicité des habitants de la ville, puis de Touggourt (14 mai) où l'introduisirent des alliés des Ben Gana, ennemis d'Ali-bey ; la garnison fut assassinée après avoir obtenu une capitulation. Il s'empara ensuite de Methlili (1er septembre) : mais il n'osa attaquer le Mzab qui s'apprêtait à lui résister. Toutefois la rébellion réprimée dans le nord de l'Algérie, le soff des Ben Gana trahit Bou Choucha comme il avait déjà trahi la France : l'un d'eux s'établit à Touggourt, et à force de souplesse et d'insinuation, ils parvinrent à échapper au châtiment mérité. La colonne du général de Lacroix rentra à Ngousa et à Ouargla (5 Janvier 1872) et des cavaliers furent lancés à la poursuite de Bou Choucha. Il échappa à leurs recherches et même à une tentative d'assassinat d'un de ses compagnons qui lui coupa la gorge (11 Janvier). Après avoir vécu deux ans en coupeur de route, il fut pris par le frère de l'agha de Ouargla, Saïd ben Driss le 31 mars 1874 à El Milok au S. E. d'Insalah. Condamné à mort par le conseil de guerre, il fut fusillé à Constantine le 29 juin 1875. Les bandits qui l'accompagnaient continuèrent de couper les routes du Sahara depuis l'Algérie jusqu'au Soudan et depuis le Fezzan jusqu'au Touat : ils finirent par être exterminés en 1883 (Cf. Philippe, *Etapes Sahariennes* Alger 1879 in 12 ; Le Châtelier, *Les Meddaganat*, Alger 1888 in 8o).

(46) Nacer ben Chohra, après avoir été agha des Larba' de Laghouat en 1846 pour le compte de la France, s'insurgea en 1851 et suivit le parti du chérif Moh'ammed ben Abdallah. Il se réfugia à Nefta dans le Djérid tunisien d'où il

Il est allé passer la nuit à Thamok'ra (43).
Bou Choucha (45) se hâte vers lui
Et de plus Naçer ben Chohra (46)

II.

Le chikh Ah'addad (47) a commis un crime,
Il a vendu la religion arabe.
Il a une postérité décriée (48)
Qui ne s'occupe qu'à se singulariser.
O mon Dieu, laisse les décriés,
Par ton influence, ô El K'ort'oubi.
Lorsque sortit le général Lallemant (49),

dirigea continuellement des attaques contre les tribus soumises. Il espéra profiter de la guerre contre l'Allemagne et de la présence d'un fils de l'émir Abdel Qader (désavoué par son père) pour fomenter l'insurrection, mais il fut bientôt rejeté au second plan par Bou Choucha dont il partagea la fortune jusqu'en janvier 1872. Après la prise de la zmala (9 Janvier) il se sépara de l'agitateur et des Moqrani et parvint à regagner le sud de la Tunisie où il vécut de pillage. En 1875 il fut obligé de s'embarquer à La Goulette et alla s'établir à Beyrout, près de son ancien complice Mah'ieddin : il mourut après 1883.

Ce fut le 20 Octobre 1871, que Bou Mezrag et les autres fugitifs furent accueillis à Ouargla par Bou Choucha et Naçer ben Chohra.

(46 bis) Cette chanson manque dans le texte de M. Ben Sedira.

(47) Chikh El Haddâd ou Chikh Ahaddad était le grand maitre de l'ordre des Rahmania en Algérie. Sa résidence était à la Zaouia de Seddouq sur la rive droite de l'Oued Sahel, dans l'arrondissement de Bougie. C'était un vieillard sans énergie et qui, abandonné à lui-même, n'eût pas songé un instant à se révolter contre la France qui l'avait toujours ménagé, surtout pour se joindre aux Moqrani qui représentaient l'élément aristocratique tandis que lui représentait l'élément religieux démocratique. Il eut la main forcée par ses fils et le 8 avril, dans une grande réunion qui eut lieu à Seddouq, il proclama la guerre sainte apportant à l'insurrection le formidable concours de ses Khouan. Après le combat de Dra el Arbâ, il se décida à se constituer prisonnier et vint se rendre à Merdj el Oumena, entre Seddouq et Dra el Arba', au général Saussier, le 13 Juillet 1871. Le 19 Avril 1873, il fut condamné par la cour d'assises à cinq ans de détention.

(48) Son fils ainé Si Moh'ammed, ancien lieutenant de Bou Bar'la dans la révolte de 1851, esprit fanatique et borné, et surtout son second fils Si 'Aziz qui, comme l'avoue M. Rinn « avait tous les vices, toutes les ambitions, toutes les hypocrisies ».

(49) La colonne du général Lallemand quitta Alger le 1er mai 1871 ; elle était composée de 3800 hommes, 540 chevaux, 8 canons, 2 mitrailleuses : elle comptait 130 officiers et un convoi de 652 mulets. Son but était de repousser

S af'ourig (50) *d elkhouabi*
Iouadda lâsaker nedjma
Ibda l medfâ d'ouh'arbi
Iour'a Agaoua r'ef thama
Am Mellikech iour'a lkhouabi (52)
Aâziz iter (53) *lh'arma*
Ma ithmek'k'er selâoubi
Ouid'ak d'açh'ab elh'okma
Our sâin d'eg el k'azoubi
Akken (55) *as thezzi t'achma*
Ifak d'enni lked'oubi
Lmah'all en Sousi âzima
Therfif d tousa d s ezzeroubi (56).
Thour'a (57) *ech chikh d'eg elhaouma*
Ther'li lkhouan d erroubi
Aï ass mi t taoui t'achma
R'er Begaïth s ouh'arbi

les insurgés de la Grande Kabylie qui s'étaient avancés jusqu'à l'Alma. Le 8 mai, elle franchit le col des Beni Aïcha (Ménerville) débloquait le caravansérail d'Azib Zamoun, Tizi Ouzou (11 mai), après avoir battu Ali Ou kasi, puis Dellys, après le combat de Taourga, et de Aïn el Arbâ (17 mai), ensuite elle se dirigea vers le Haut Sebaou, soumettant les tribus Kabyles sur son passage et rentra à Tizi Ouzou après avoir repris Djemâ Saharidj (27 mai). Le 5 Juin, après avoir reçu des renforts d'Alger, le général Lallemant repartait en expédition, battait les Maatka, puis Ali Ou Kasi à Souq el Khemis et après avoir fait sa jonction avec le général Cérez qui arrivait par le Sud, débloquait Fort National (17 Juin) assiégé depuis le 16 avril. Continuant sa marche vers l'Est, il battit les Kabyles à Icheriden, ce qui amena la soumission du pays (24 Juin), et celle de Aziz ben El Haddâd et de 'Ali Ou Kasi. L'histoire de cette expédition a été faite par Beauvois, *En colonne dans la Grande Kabylie*. (Paris 1872 in 12).

(50) R. p. 60 « avec sa *musique* et ses tentes ». Le mot اطوريڭ me paraît être le même que l'arabe vulgaire طوارة, salve de coups de fusils cf. Beaussier, s. h. v°.

(51) Les Aïth Mellikech habitent entre le versant Sud du Jurjura et l'Oued Sahel le pays compris entre les plateaux du col de Tirourda au Nord, les Illoulen Ousammeur à l'Est et les Aïth Kani à l'Ouest D'après Ibn Khaldoun, cette tribu est d'origine Senhadja. Elle fournit des contingents à Bou Bar'la en 1851. Ils furent soumis en 1857 par le maréchal Randon. Cf. sur les Aïth Mellikech, Devaux. *Les Kebailes du Djerdjera*; Daumas et Fabar, *La grande Kabylie* : Nettement, *Histoire de la conquête de l'Algérie*; Hanoteau, *Poésies populaires Kabyles* (Ire et IIe parties); Aucapitaine, *Les Kabyles et la colonisation de l'Algérie*; Carrey, *Récits de Kabylie*.

Avec ses décharges et ses tentes,
Avec lui marchait l'armée puissante.
Le canon et le fusil commencèrent (à se faire entendre) ;
Il a pris de côté l'Agaoua (les Zouaoua)
Comme le Mellikech (51) prend les cachettes (?).
Aziz ambitionne les honneurs
Bien qu'il grandisse en défauts (54).
Ceux-là, les gens du gouvernement,
Ne se laissent pas prendre aux caresses.
Quand le détachement l'entoura,
Il fit cesser ses mensonges.
L'armée de Saussier résolue
Est entrée en fureur (?) et est venue par les haies ;
Elle a pris le chikh dans le quartier ;
Les Khouan sont tombés sur les collines.
O jour où le détachement le conduisit
En armes à Bougie (58) !

(52) Le texte porte لقوابى qui à la rigueur peut se traduire par œufs (قابيّة). J'ai préféré lire لخوابى qui ne donne pas un sens bien satisfaisant. R. traduit p. 60 « Les Beni-Melikeuch (sic) volaient les chèvres » (?)

(53) ينو dans le texte doit être corrigé en يتر.

(54) R. traduit, p. 60 « Mais ce n'est pas en s'amusant qu'on parvient aux dignités» (?). Le texte ne porte rien de tout cela.

(55) Au lieu de اعن que porte le texte, il faut lire اكن. Il y a eu confusion entre le ع et le ک. De même il faut corriger اسثن en استر. *T'achma* الطاشم du français *détachement*.

(56) Le texte porte سن روبى qu'il faut corriger en سرروبى.

(57) Au lieu de ثو qui n'a pas de sens, on doit lire ثوغ.

(58) Si Aziz avec la famille d'Ou Kasi se rendit au général Lallemand le 30 Juin 1871 dans le village d'Aït Hicham. Il offrit, dans une lettre aussi humble qu'hypocrite, adressée au gouverneur de l'Algérie de combattre ceux qu'il avait soulevés. L'amiral de Gueydon répondit par un refus méprisant. El 'Aziz comparut devant la cour d'assises de Constantine et fut condamné seulement à la déportation simple. Sa défense par un nommé Léon Seror fut publiée en 1873 à Constantine sous le titre de *Mémoire d'un accusé.* La liberté qu'on lui laissa à la Nouvelle Calédonie lui permit de s'évader en mai 1881 et de revenir à la Mekke et à Djedda où il vit encore.

Aoudder' ith ad' ouali (59) *zâma*
S elberhan ad djabi
Zir'a our d'egis chemma
Ikhd'em (60) *r'as d'eg elâjoubi*
Ad'aouen k'ekkour' elâmma
Ag er'lin d'eg lmedharibi (62)
Ech chikh Ak'addad ilma
Ad'rar (63) *ik'leb mek'loubi*
Ouin a th ithbâan iâma
Irouh' ou fellas (64) *mesloubi*
Ag er'lin ak el âlama
Fel djarr ines ouak'ed el kea'd'abi (65 bis)
D'eg (66) *Babour r'er Gerrouma*
Ifsed thamourth amlaâbi
Icherr eddounith s tebesma
Ikhla thamourth amsebbi

III. (68)

Tharousi 1.

A ilsiou chd'er sel kaiis
Mi thellit' d'el t'aleb

(59) Le texte porte par erreur اذلوك à corriger en اذولى.

(60) Il faut lire تخذم.. au lieu de تخدم..

(61) R. p. 80 « Et voici que tout à coup, il est un rayon sans miel ».

(62) Au lieu de لبصناربى que porte le texte, il faut lire لمضاربى de l'arabe المضارب champs de bataille. R. fait un nouveau contre sens en traduisant, p. 60 : *Que de guerriers, de héros* sont morts ».

(63) Au lieu de ادرار il faut lire اذرار.

(64) R. p. 60 « et avec lui *toutes les montagnes* sont rentrées dans l'obéissance ».

(65) Au lieu de وولاس peut-être faut-il corriger فلاس (?)

(65 bis) R. p. 61 traduit « Combien de *laboureurs* perdus » pour avoir confondu sans doute فلاح avec فلجر que porte le texte.

Je l'ai cru un saint complet,
Avec les miracles et les dons surnaturels.
Il n'a donc pas de flair (61),
Et ne s'occupe qu'à se singulariser.
Je vous le dirai, à vous tous :
Combien sont tombés dans les batailles !
Le chikh H'addad s'est soumis ;
La montagne s'est retournée ;
Quiconque l'a suivi a été aveugle ;
Il est parti comme un insensé (?).
Combien sont tombés de savants !
Sur ses traces (65), les traces d'un imposteur,
Depuis les Babors jusqu'à Guerrouma (66 bis),
Ce joueur a ruiné le pays.
Il a ravagé le monde en riant,
Il a rendu par sa faute le pays désert (67).

III.

Couplet.

O ma langue, parle avec habileté (69),
Puisque tu es instruite ;

(66) Il faut lire كذ.

(66 bis) : Guerrouma est le nom d'une zaouïa des Beni Djaâd autrefois dans la subdivision d'Aumale. Elle est mentionnée dans une des poésies publiées par le général Hanoteau.

Si Guerrouma ar K'irouan
Koul le mek'am houden as le çouar

Depuis Guerrouma jusque Qaïrouân, ils ont détruit l'enceinte des tombeaux des saints.

(*Poésies populaires de la Kabylie*, IIe part. ch. VIII p. 272).

(67) R. p. 61 « Jusqu'au moment où le pays a été plongé dans l'abîme ». Le texte qui est assez clair ne renferme rien de tout cela.

(68) J'ai suivi la division en couplets (*tharousi*) telle qu'elle est donnée dans R. Dans B.-S. cette chanson est confondue avec les précédentes et il manque les couplets 1-5.

(69) R. p. 66 « raconte la vérité ». Le mot *Kais* emprunté à l'arabe كيس n'a jamais eu ce sens ; il signifie habileté, adresse. Cf. un vers des *Poésies populaires de la Kabylie :*

Ili d'oui ikiisen

Bou Haddad' d'ouarraouis
Sch'eren ak midden selked'eb
Ikker oui ilhebân errais
Ebnou (71) *elh'okm a th iâk'eb*

2.

Sekchemen medden i touasouis
Am eççer'ir am ech chaib,
Iouachchiâ bla esserbis,
Ouin iselan ad'itâjeb
Etchan ak thal'bakhis
Jemiâ men dar çah'ib

« Sois sensée » (IIe partie ch. II p. 178.

Kem, ili seg oui ikiisen

Sois des gens habiles, sois habile (IIIe part. ch. XIII p. 174). Cf. *Poésies populaires* (IIIe part. ch. XX p. 423) :

Iouass ellekhemis
Ag cheggâ oukiis

Ce fut le jeudi
Que le séducteur envoya un message.

(70) Ce passage a fourni à M. Rinn l'occasion d'une de ses plus singulières méprises : il traduit : Bou Haddad s'est fait *commandant* : il a usé du mensonge etc. » Le traducteur n'a pas reconnu dans le mot اذورويس la prépo-

Bou Haddad et ses fils
Ont ensorcelé les gens par le mensonge ;
Quiconque suivait leur parti s'est levé : (70)
Compte que la justice les atteindra.

2.

Ils ont fait entrer les gens dans le complot.
Le jeune, comme le vieux,
Est honoré sans aucun service ;
Quiconque l'apprend en est stupéfait :
Ils ont tous mangé de sa cuisine,
Tous ceux qui étaient de la maison du maître (72).

---

sition *id'* avec le mot *arraou* collectif ayant le sens de « enfants » (en composition *ouarraou*), et a confondu le mot arabe ريس avec ورو يس, sans tenir compte du و. C'est une faute également de traduire سحرن par le singulier : il s'agissait de Bou H'addad et de ses *deux fils* : Si Moh'ammed et Si 'Aziz.

(71) Le texte porte إبنو. Peut-être faut-il lire *Ibn iou*, ô mon fils (?) Cet emploi de إبن est inusité en kabyle.

(72) C.-à.-d. tous les khouân de Seddouq ont pris part au complot. R. « vous êtes bien dignes de mépris » (?)

De la race et de la langue des Hittites, par Léon De Lantsheere. Bruxelles, 1891.

L'auteur s'est proposé, dans ce travail, non d'ajouter une hypothèse aux nouvelles hypothèses si aventureuses dont les Hittites ont déjà été l'objet, mais d'examiner avec soin ce que l'histoire nous apprend de positif sur leur langue et leur race. Il étudie successivement les renseignements que fournissent la Bible, les documents égyptiens, les documents assyriens, les inscriptions vanniques et les documents hittites eux-mêmes. L'analyse des documents cunéiformes de Tell el-Amarna (que le savant auteur traduit d'une manière indépendante) lui fournit cette conclusion que les Hittites n'ont quitté la Syrie septentrionale que vers le XVIe siècle avant notre ère pour émigrer plus tard au sud. L'étude des monuments hittites lui permet d'affirmer qu'une influence civilisatrice partie de cette région a rayonné à travers l'Asie Mineure jusqu'aux bords de la mer Egée.

Les photographies ethnographiques de M. Flinders Petrie, prises au vif sur les monuments égyptiens, confirment l'existence, dans la Syrie ancienne, d'une race spéciale, fort différente du groupe sémito-chananéen. L'auteur critique ensuite les différents systèmes mis en avant au sujet de la langue des Hittites par MM. Sayce, Lenormant, Hommel, Conder, Ball et Jos. Halévy. Il expose enfin les arguments qui militent en faveur de l'hypothèse de M. Sayce complétée par celle de M. Halévy. Les conclusions auxquelles il arrive, sont les suivantes : à l'origine le nom de Hittites désigne des tribus chananéennes établies dans la Syrie du nord. Un peuple probablement d'origine alarodienne (paléo-arménienne) subjugua celles ci vers le XVIe siècle avant notre ère, et garda chez les nations voisines le nom de Hittites, qui appartenait en réalité aux premiers habitants chananéens. Une autre branche établie en Cappadoce sur les bords de l'Halys, se maintint en relation avec les envahisseurs, et peut-être un empire unique réunit-il un jour en un tout ces tronçons séparés. A l'apogée de sa puissance, cet empire semble avoir étendu son influence jusqu'en Lydie et en Phrygie. Les migrations du XIIe siècle et les conquêtes assyriennes mirent fin à cet état de choses en Syrie, et à l'époque de Tiglathpiléser et des Sargonides les nombreux royaumes de Rhatti (Hittites) ont reconquis leur caractère originaire et ne se distinguent plus guère des autres royaumes chananéens qui les environnent.

Le système hiéroglyphique des Hittites a été inventé hors de la Syrie avant le XVe siècle. Quoique original, il trahit cependant l'imitation d'un modèle égyptien. Il n'est pas invraisemblable de penser que les influences orientales qui ont agi sur l'art mycénien, lui ont été transmises indirectement par les Hittites, grâce à l'intermédiaire de la Phrygie d'une part, et de Cypre d'autre part. Ainsi les Hittites peuvent revendiquer une place dans l'histoire de l'Asie Antérieure et des origines de la civilisation orientale.

Les Hittites ont de nombreux points de contact avec les divers peuples qui figurent dans l'histoire ancienne de l'Orient, et le travail dont nous venons de préciser le contenu dénote des connaissances très étendues dans cette partie. Félicitons surtout l'auteur de pouvoir recourir par lui-même non seulement aux sources classiques, mais encore aux sources bibliques, et surtout aux sources assyriennes qu'il manie déjà avec beaucoup d'aisance.

A. D.

LA DÉCOUVERTE DU GRŒNLAND

PAR LES SCANDINAVES

AU Xe SIÈCLE.

Quoique le Grœnland ne soit pas du nombre des colonies importantes, sa découverte ne manque pourtant pas d'intérêt : d'abord elle sert de préliminaire à d'autres plus lointaines que les Islandais firent à l'ouest de l'Océan atlantique jusque sur le littoral des Etats-Unis ; puis elle atteste de nouveau ce que l'on savait déjà pour leur île natale et ce qui se reproduisit plus tard pour le Vinland et le Nyaland (Terre Neuve) : c'est que la rencontre accidentelle d'une île inconnue était suivie d'explorations répétées et que les établissements dans ce pays ne devenaient pas définitifs avant d'avoir été précédés de reconnaissances étendues. L'histoire du Grœnland qui, éclairée par de nombreux documents positifs et par des trouvailles d'objets du moyen âge, ne peut être contestée, sert d'ailleurs à corroborer les récits des sagas sur la colonie des Islandais en Vinland et sur celle des Gaëls dans la Grande-Irlande. Car le Grœnland n'était qu'une étape pour arriver à ces pays et, si elle manquait, il resterait une lacune dans l'itinéraire nécessairement progressif des navigateurs transatlantiques du moyen âge : les anciens n'ayant pas la boussole n'osaient prendre la voie la plus directe pour gagner le Nouveau Monde ; mais en caboteurs experts il s'avançaient de promontoire en promontoire et, quand ceux-ci leur faisaient défaut, de groupe d'île en groupe d'îles. Les Orcades, les Shetlands, les Færœs, l'Islande, le Grœnland, le Labrador, la Terre-Neuve, la Nouvelle-Ecosse, étaient autant d'escales où il fallait renou-

veler les approvisionnements de poissons, d'amphibies, d'œufs, de gibier de poil et de plume, à défaut de céréales et de fruits qui manquaient dans ces échelles, au moins temporairement dans les plus méridionales, et toute l'année dans les autres.

On peut donc affirmer à priori que, pour aller dans la Grande Irlande ou colonie transatlantique des hommes blancs (appelée *Hvitramannaland* par les Scandinaves), les Gaëls ont dû passer par le Grœnland. Ce sont même eux qui paraissent avoir été les premiers à lui donner le nom de *Pays vert*, qui était celui de leur patrie et qui s'est perpétué jusqu'à nos jours sous sa forme Scandinave (*grœn* vert et *land* pays). J. G. Kohl pensait que la *Terra Verde*, visitée par le navigateur portugais Gaspar Cortereal, dans son premier voyage en 1500, était « probablement le même pays qui portait ce nom depuis le temps des Scandinaves » (1), et il se référait à ce propos aux cartes portugaises du XVIe siècle, dont il a donné les facsimilés sous les n°s VIII, IX et X ; mais on n'y voit pas le nom de *Terra Verde* et les légendes y désignent plutôt, comme *Terre de Cortereal*, la Nouvelle-Ecosse, la Terre-Neuve et le Labrador. En outre, ce que Damião de Gœs (2) dit de la Terre Verte, avec ses grands bois et sa population blanche (3), s'applique plutôt au bassin du golfe St Laurent. D'ailleurs Osorio, qui identifie *Terra Viridis* avec *Tellus Cortercgalium*, affirme qu'elle reçut le premier de ces noms à cause de sa singulière aménité (4), trait qui ne s'appliquerait guère au Grœnland ; et, comme on ne put, même avec l'aide d'interprète de la plupart des langues se faire comprendre des 57 indigènes

(1) *History of the discovery of Maine*. Portland, 1869 in-8, p. 168 (formant le t. I. de *Documentary history of the state of Maine*, edited by William Willis).

(2) Chron. do Ser. Rey D. Emanuel. ch. 67. Lisbonne 1560 in-f.

(3) Sam alvos e tam cortidos do frio, que a alvura se lhes perde com a idade e ficam como baços. (Ils sont blancs, mais tellement hâlés par le froid que la blancheur se perd avec l'âge et qu'ils demeurent basannés. — Id. *ibid.* cité par Luciano Cordeiro, *Congrès internat. des Américanistes. Compte rendu.* 1re session à Nancy. 1875. t. I. p. 306).

(4) *De rebus Emmanuelis regis Lusitaniæ.* Lisbonne 1571 in-f. (cité par L. Cordeiro. *Ibid.* p. 309).

ravis et menés à Lisbonne par G. Cortereal (1), il n'y a pas lieu de supposer que le nom de Terre Verte ait été transmis par tradition depuis les anciens colonisateurs de la Grande Islande jusqu'aux explorateurs portugais du XVI[e] siècle.

Il est plus rationel de conjecturer qu'il a trait à la végétation luxuriante de quelque pays reconnu par Cortereal, par exemple le littoral de la Puissance Canadienne. Par une coïncidence curieuse, mais purement accidentelle, le même nom aurait été donné au même pays, à plus de cinq siècles d'intervalle, par des peuples qui ne s'étaient pas donné le mot ; car un des plus anciens noms de l'Irlande Ἰερνη chez Aristote (2) et Strabon (3) ; *Ierne* chez Claudien (4) ; Ἰερνίς chez Orphée ou plutôt Onomacrite (5) ; Ἶρις chez Diodore de Sicile (6) ; *Hibernia* chez la plupart des classiques latins (7) ; *Iverna* chez Pomponius Mela (8) ; *Juverna* chez Juvénal (9), Ἰουερνία chez Ptolémée (10) et Agathémère (11), sous toutes ces formes plus différentes en apparence qu'en réalité peut se ramener à deux racines gaéliques : *I* (île) et *uire* (verdure, plus vert) ; le *n* de la syllabe finale, que l'on ne retrouve ni chez Diodore de Sicile, ni dans la première partie du composé scandinave *Irland*, doit avoir été ajouté comme dans *Erin*, forme gaélique de *Eire* (Irlande) dont le cas oblique est *Eirinn*, *Erinn*. Cette étymologie est confirmée par la forme Cymryque du nom : *Y Gwerddon*, ou *Y Werddon* ou bien *Yr-Ywerddon* (le pays vert) venant de *gwerdd*, *gwyrdd* (vert), apparenté avec *gwyr* (vert, luxuriant).

(1) Voy. la lettre du vénitien P. Pascoaligo, écrite de Lisbonne le 23 oct. 1501, dont des extraits ont été reproduits par L. Cordeiro, *loc. cit.* p. 311.

(2) *De Mundo*. III, reproduit dans *Excerpta ex scriptoribus classicis de Britannia*. Londres 1846 in-8. p. 2.

(3) L. II. IV, p. 29, 35 des *Excerpta*.

(4) p. 170 des *Exc.*

(5) p. 1 des *Exc.*

(6) L. V. 32, p. 28 des *Exc.*

(7) Cesar, *De bello gallico*, p. 15 des *Excerpta britan.*; Pline le Naturaliste, L. IV. ch. 30. p. 47 des *Exc.*; Tacite, p. 57, 79 des *Exc.*

(8) L. III. ch. 6. p. 42 des *Exc.*

(9) Sat. II, p. 87 des *Exc.*

(10) L. I. II. VIII. p. 95, 98, 103 des *Exc.*

(11) L. II. ch. 4. p. 126 des *Exc.*

Les Irlandais, suivant la coutume générale, donnaient à leurs colonies le nom de la mère patrie. On le sait par le témoignage des Sagas qui parlent d'une grande Irlande transatlantique (1), et l'on pourrait le conjecturer d'après un passage des *Triades* cymryques, où il est dit que « Gafran ab Aeddan et ses gens s'en allèrent sur mer à la recherche des *Y Gwerddonau Llion* (Pays verts ou Irlandes des flots), mais on n'entendit plus parler d'eux. » (2) On n'a pas de notions précises sur la date de cette exploration, mais comme Aeddan ab Gabhran doit être le fils de Gafran ab Aeddan et qu'il fit en 579, 580 des incursions dans les Orcades (3), on peut admettre avec les savants Gallois (4) que le père vivait vers la fin du V[e] siècle.

Ces nouvelles Irlandes, entrevues par quelques-uns, et sans doute embellies par leurs récits, prirent une teinte mythique dans l'imagination du peuple. Comme les Celtes plaçaient à l'ouest, quelque part dans le vaste Océan, l'Elysée et plus tard le Paradis terrestre, on le localisa de plus en plus loin vers l'ouest, à mesure que les connaissances géographiques s'étendaient (5) et que la différence entre la réalité et les descriptions par trop fantastiques forçaient de chercher ailleurs l'Eden rêvé. De nos jours encore les conteurs écossais des Hébrides et des Highlands parlent de *An t' Eilean uaine* (l'île verte) que chacun d'eux place à l'ouest de la contrée la plus occidentale qu'il connaisse (6). C'est là évidemment un écho lointain et bien affaibli

(1) E. Beauvois, *La découverte du Nouveau Monde par les Irlandais et les premières traces du christianisme en Amérique avant l'an* 1000 (*Congrès international des Américanistes. Nancy.* 1875, *Compte rendu de la* 1[re] *session.* t. I).

(2) X[e] triade de l'Ile de Bretagne, texte dans *Myvyrian archaiology of Wales*, in-8. t. II, 1801 p. 59 ; trad. en anglais dans *The Cambro-Briton*, t. II. 1821, p. 124 ; et en français par J. Loth dans *les Mabinogion*. Paris, 1889 in-8. t. II. p. 277.

(3) *Annales d'Ulster*, citées p. 366 du t. V de *The Historians of Scotland*. Edinburgh, 1874 in-8.

(4) *The Cambro-Briton*, t. I. 1820, p. 124, t. III. 1822, p. 136 ; — Virt Sikes, *British goblins, Welsh folk-lore*. Londres, 1880 in-8. p. 8-9

(5) E. Beauvois, *l'Elysée transatlantique et l'Eden occidental* (dans *Revue de l'hist. des religions*, t. VII et VIII, 1883) ; *l'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes* (Ibid. t. X. 1884).

(6) J. F. Campbell, *Popular tales of the West Highlands*. Edinburgh, 1860-62, 4 vol. in-8. t. III. p. 263 ; t. IV. p. 161, 163, 265.

des merveilleuses relations sur les îles verdoyantes dont le nom devait à l'origine désigner tout simplement les Irlandes transatlantiques, mais comme il convenait encore mieux à la luxuriante végétation que l'on disait régner perpétuellement dans le séjour sublunaire des bienheureux, il a été bien naturellement appliqué à ce pays imaginaire. Il en est résulté une confusion qui rendrait fort suspects les récits sur les colonies et découvertes des Gaëls, si l'existence de celles-ci n'avait été admise par le Gallois Gafran et constatée par des voyageurs Scandinaves, et si les légendes géographiques des Irlandais n'étaient mêlées de nombreux traits conformes à la réalité et qui attestent chez ce peuple une vraie connaissance de la nature du Nouveau Monde (1).

Cette digression ne nous éloigne pas autant du sujet qu'on pourrait le croire ; elle s'y rattache au contraire intimement, car le découvreur islandais du Grœnland, pour donner une idée favorable de ce pays, l'appela d'un nom qui peut, à la rigueur, s'expliquer par les oasis de verdure contrastant avec la nudité des rochers, le nevé et les glaciers, ou par la couleur verdâtre des glaces flottantes, mais qu'il se borna probablement à traduire de l'ancienne dénomination gaélique, car lui et plusieurs de ceux qui l'avaient précédé sur la route du Nouveau Monde, ils étaient issus ou alliés de familles gaéliques, et ils ne pouvaient ignorer complètement les traditions de leurs ancêtres maternels.

Un des prédécesseurs d'Eirik le Rouge, Gunnbjœrn, n'était pas, que l'on sache, apparenté avec les Gaëls, mais son frère Grimkell avait épousé Thórgerde, fille de Valthjóf l'ancien (2) et petit fils d'Œrlyg d'Æsjuberg, neveu de Ketil Flatnef, prince scandinave des Hébrides et cousin de la reine de Dublin, Aude Djupaudga (3). Œrlyg avait été élevé par St-Patrice, évêque des

(1) E. Beauvois, *l'Eden occidental*, dans *Revue de l'hist. des relig.* t. VIII. p. 721 (369 du tirage à part).

(2) *Landnámabók*, part. II. ch. VIII. p. 87 (formant le t. I de *Islendinga sœgur*, publiées par la Soc. R. des Antiquaires du Nord. Copenhague, 1843 in-8).

(3) *Landnámabók*, part. II. ch. 22, 25, p. 129, 137-8, et Addit. III. p. 349, 350.

Hébrides, il était chrétien et il construisit en Islande une église dédiée à St-Columba pour lequel il avait une vénération particulière. Sa famille (1) continua les explorations transatlantiques des Columbites (2) et c'est sans doute pour marcher sur les traces de ceux-ci que Gunnbjœrn, explorant la mer d'Islande, se tint plus au large de cette île que n'avait fait le suédois Gardar, comme s'il eut cherché quelque chose de plus remarquable, par exemple une des îles enchantées des légendes gaéliques. Il devait descendre d'Yxna-Thóri, frère de Naddod qui passait pour avoir été le premier explorateur scandinave de l'Islande. Son aïeul est en effet appelé Hreidar tout court dans une version du *Landnámabók* (mais *Kráku-Hreidar* dans une autre), or le petit-fils d'Yxna-Thóri se nommait *Kráku-Hreidar*. Quoique ces noms ne soient pas l'un et l'autre accompagnés de l'épithète *Kráka*, ils nous semblent pourtant désigner le même personnage, puisque le mot Kráka se retrouve dans le nom d'Ulf Kráka, père de Gunnbjœrn. Les membres de la famille d'Yxna-Thóri portaient pour la plupart des noms et des prénoms qui se ressemblaient, quand ils n'étaient pas identiques (3). Nous sommes donc autorisé à identifier Hreidar avec Kráku-Hreidar, comme le fait le *Landnámabók*, en donnant indifféremment ces deux noms au même personnage (4). Grâce à cette identification, qui a échappé à la perspicacité des éditeurs des *Documents historiques sur le Grœnland*, nous

(1) Voy. E. Beauvois, *les Chrétiens d'Islande au temps de l'Odinisme*, IXe et Xe siècles (dans *Muséon*, t. IX, Août 1889, p. 453-4).

(2) Voy. E. Beauvois, *les Premiers chrétiens des îles nordatlantiques* (dans *Muséon*, t. VIII. juin 1888, p. 318-320).

(3) Dans la généalogie de cette famille nous voyons un *Ulf* et un *Raudulf*; un *Grim* et un *Thorgrim*, un *Bjœrn* et un *Vigabjœrn*; trois noms qui se terminent par *stein*: *Eystein*, *Gunnstein*, *Thórstein*; autant qui finissent par *vald*: *Osvald*, *ásvald*, *Thorvald*, sans parler de ceux qui commencent ou finissent par *Thór*: (Yxna-) *Thóri*; *Thorvald*, *Thorstein*, ou par *hall*: *Halldor*, *Hallveige*. Dans les composés nous voyons : *Kráku*-Hreidar et Ulf-*Kráka*; *Ofeig-Lofskegg* et son petit-fils *Ofeig-Thunskegg*. (*Landnámabók*, part. II. ch. 14, 31, p. 103, 156 ; part. III. ch. 7, 14, p. 191, 213 ; part. IV, ch. I. p. 239 ; addit. I. p. 328. Voy. en outre la table à chacun des noms cités). On pourrait multiplier les exemples de manière à montrer qu'il n'est guère de familles islandaises où ces répétitions ont été aussi fréquentes.

(4) *Ibid.* part. II. ch. 8. p. 86 ; part. III. ch. 7, p. 191-2.

pourrons rattacher Eirik le Rouge à son précurseur Gunnbjœrn.

Yxna-Thóri était un personnage important du canton d'Agdi, au sud-ouest de la Norvège ; il y possédait trois îlots dans chacun desquels paissaient 80 bœufs. Il en donna deux, avec le troupeau qui s'y trouvait, au roi Harald Hárfagré qui faisait des réquisitions de vivres pour sa flotte, et c'est à cette occasion qu'il fut surnommé *des bœufs* (*Yxna*, génitif pluriel *d'uxi*). Beaucoup d'hommes considérables de Norvège et d'Islande sont issus de lui (1). Son fils Ofeig Lofskegg et son petit-fils Kráku-Hreidar partirent pour l'Islande ; étant arrivés en vue de cette île et ne sachant où aborder, ils dédaignèrent de recourir à la pratique ordinaire des émigrants, qui consistait à jeter en mer les colonnes du principal siège de leur ancienne maison et à débarquer là où ceux-ci avaient été poussés par les flots (2). Les localités ainsi désignées étaient sans doute regardées comme mieux appropriées que d'autres à recevoir les bois flottés si précieux dans une île dépourvue de futaies. Hreidar ne comprenant pas l'utilité de cet essai, dont la portée a échappé aux commentateurs, aima mieux demander au dieu Thór de lui indiquer un lieu de débarquement ; il cingla dans le Skagafjœrd et alla échouer à Borgarsand. Se rendant à l'invitation de Hávard Hegré, il passa l'hiver à Hegranes et, le printemps venu, il manifesta l'intention de s'approprier quelque domaine de Sæmund Sudreyské (l'Hébridien), propriétaire du voisinage. Son hôte, après lui avoir représenté que ce serait mal agir, l'engagea à prendre conseil d'Eirik des Goddals, le plus sage prudhomme du canton. Celui-ci le dissuada de recourir à la violence, disant qu'il ne convenait pas de se disputer les terres, quand il en restait tant d'inoccupées ; qu'il aimait mieux lui céder tout le promontoire au-dessous du Skálamyré ; que Thór lui avait dévolu ce territoire en le conduisant à la

(1) *Ibid. addit.* I. p. 328.

(2) *Landnámabók*, part. I. ch. 8, 10, p. 37, 40 ; part. II, ch. 23, p. 131 ; part. IV. ch. 5, 7, p. 249, 257 ; — *Kormaks saga*, p. 6 ; — *Eyrbyggja saga*, ch. 4, dans *Grœnlands hist. Mindesm* t. I. p. 538-541 ; — *Laxdæla-saga*, ch. 3, 5, p. 6, 10 ; — R. Keyser, *Nordmændenes Religionsforfatning*, III. 19. p. 323-4 dans *Samlede Afhandlinger*.

plage de Borgarsand ; qu'il y avait là de quoi fonder un établissement pour lui et ses enfants. Hreidar accepta cette proposition et se fixa à Steinstads (1).

Nous avons déjà exposé les raisons qui nous autorisaient à penser que Hreidar, père d'Ulf-Kráka était identique avec Kráku-Hreidar (2), et nous avons ainsi établi la parenté du fils d'Ulf-Kráka, Gunnbjœrn, découvreur des récifs qui portent son nom, avec Erik le Rouge, qui en cherchant les mêmes îlots, trouva le Grœnland. Ils étaient tous deux issus à la quatrième génération d'Yxna-Thóri, ce qu'il n'est pas indifférent de constater ; car il en ressort qu'ils étaient à peu près contemporains et que Gunnbjœrn, sur lequel on a trop peu de renseignements, vivait dans la seconde moitié du Xe siècle. Cette circonstance jointe à ce qu'il était bisaïeul de Thormod Kolbrunarskald (3), le héros d'une célèbre vendette exercée en Grœnland, né en 998, et mort en 1030, nous permet de rectifier une erreur commise par Bjœrn Jónsson de Skardsá († 1656). Ce laborieux compilateur islandais affirme, dans ses *Annales Grœnlandaises* inédites, que Gunnbjœrn, fils d'Ulf-Kráka, était arrivé en Islande peu après la découverte de cette île par Gardar et avant qu'elle fût colonisée (5), c'est-à-dire vers 870. Mais s'il en était ainsi, il ne serait guère vraisemblable que son arrière-petit-fils Thormod pût naître si tard qu'en 998, et que son frère Grimkell Ulfsson eut épousé Thorgerde Valthjófsdóttir (6), petite fille d'Œrlyg qui était arrivé en Islande vers l'an 900. Ce sont là pourtant des faits attestés par le *Landnámabók*, dont l'autorité est bien supérieure à celle de Bjœrn

(1) *Landnámabók*, part. III, ch. 7 p. 191-2.

(2) Voy. plus haut p. 277-8.

(3) *Landnámabók*, part. II. ch. 29, p. 150. — Voy. sur lui : *La vendette dans le Nouveau Monde au Xe siècle*, par E. Beauvois (dans *Muséon*, 1882).

(4) Gudbrand Vigfusson, *Um timatal.* p. 498, 500.

(5) *Grœnlands histor. Mindesmærker.* t. I. p. 88. — « L'Islande, dit-il, était alors totalement inhabitée et récemment découverte par Gardar, qui en fit le tour en doublant les promontoires et l'appela Gardarshólm. » — Le savant historien norvégien P. A. Munch. (*Det norske Folks Hist.* vol. II. p. 359 note. 1.) a reproduit cette erreur sans réfléchir qu'elle ne cadrait pas avec les synchronismes du *Landnámabók*.

(6) *Landnámabók*, part. II. ch. 8, p. 87.

Jónsson. Mais si la chronologie de celui-ci est contestable dans le cas présent, les notions qu'il ajoute aux trop brèves allusions du *Landnámabók* ne sont pas moins précieuses : Gunnbjœrn, dit-il, « fit le tour de l'Islande à distance, et de beaucoup plus loin (1), sans pourtant la perdre de vue, et c'est par comparaison avec celle-ci, nommée *hólm* (2), qu'il appela les îles (eyjar) en question des récifs (sker), mais beaucoup d'histoires donnèrent à ces îles la qualification de pays, parfois de grandes îles. — Après avoir quitté les Gunnbjarnareyes, ayant été poussé vers l'ouest, il crut apercevoir, à l'opposé du Snæfellsjœkul (3) un autre *jœkul* (glacier) dans la mer de l'Ouest (4), » c'est-à-dire dans le Détroit de Danemark.

Peut-être n'étaient-ce que des glaces flottantes, mais on pouvait bien supposer aussi que c'étaient les sommets d'un haut pays ; et, fait à noter, ce furent précisément des descendants ou alliés de Gallgaëls, nourris des récits sur le monde transatlantique, qui se mirent en quête de cette nouvelle terre. L'un d'eux Snæbjœrn Hólmsteinsson, surnommé *Galté* (Verrat), était petit-fils de Thormod l'ancien, neveu d'Œrlyg, petit cousin de Jœrund le Chrétien et d'A'solf Alskírr, arrière-petit-fils d'Eyvind Austmann et de Rafœrta, enfin petit-neveu de Helgé Magré (5). Il était fort lié avec son cousin Tungu-Odd, et lorsque la fille de celui-ci, Hallgerde, l'une des deux femmes les plus accomplies qui soient mentionnées en Islande, eut été décapitée par Hallbjœrn son mari, il poursuivit le meurtrier et le tua dans une sanglante vendette où périrent huit des combattants. Forcé de s'expatrier pour éviter des représailles, il se disposa

(1) Dans la phrase précédente il avait été question de Gardar qui s'était borné à côtoyer l'Islande en allant de cap en cap.

(2) Gardarshólm (Ile de Gardar). *Hólm* signifie une île plus petite que *eye*.

(3) Situé entre 65° 7' et 65° 10' ; mais il s'agit plutôt ici des Snæfjalls ou du Drangajœkul, qui domine le Snæfjallastrande, vers 66° 10' de L. N. Bjœrn Jónsson, pour déterminer la situation des Récifs de Gunnbjœrn, dit qu'ils étaient situés au N. O. de la pointe de Rit à l'entrée de l'Isafjœrd, qui baigne le Snæfjallastrande. (*Grœnlands histor. Mindesmærker*, t. I. p. 104, 110-2).

(4) *Ibid.* p. 88.

(5) Voy. sur ces personnages : E. Beauvois, *Les Chrétiens d'Islande au temps de l'Odinisme*, p. 352, 432-442.

à chercher un refuge sur les Récifs de Gunnbjœrn et c'est probablement pour cette raison qu'il s'associa avec Thorkel et Sumarlidé, fils de Thorgeir Raud, dont la sœur Jorune était femme de Thórarin Korné, fils de Gunnbjœrn. Ayant une embarcation à l'embouchure de Grimsœ, affluent du Hvítá et tributaire du Borgarfjœrd, il en céda la moitié à Hrolf de Raudasand. Chacun des co-bourgeois était accompagné de dix personnes ; on cite du côté de Snæbjœrn son frère d'armes Thórodd de Thingnes et la femme de celui-ci ; du côté de Hrolf un certain Styrbjœrn qui ne se promettait pourtant rien de bon de l'expédition projetée : « Je prévois, lui dit-il, la ruine de vous deux : dans la mer du Nord-Ouest tout est affreux, glacial et de mauvais augure, ce qui présage la mort violente de Snæbjœrn. » En cherchant les Gunnbjarnarskers, ils trouvèrent une terre (1) que Snæbjœrn ne voulut pas laisser reconnaître de nuit. Styrbjœrn quitta pourtant le navire et trouva dans un tumulus une bourse qu'il cacha, et que Snæbjœrn fit tomber par terre en frappant de sa hache le récalcitrant. Ils firent une hutte qui fut couverte de neige, et l'on n'en sortit qu'au mois de *goi* (du 15 février au 15 mars), lorsque l'on eut remarqué qu'une fourche placée en dehors de la lucarne était mouillée. Pendant que Snæbjœrn gréait l'embarcation et que d'autres étaient à la chasse, Styrbjœrn tua Thórodd qui était resté dans la hutte avec sa femme et se joignit à Hrolf pour massacrer Snæbjœrn. Les autres pour sauver leur vie durent prêter serment de ne pas venger leurs compagnons. On gagna le Hálogaland qui était en effet situé à la même latitude sur la côte opposée, en Norvège, et de là on retourna en Islande (2).

(1) « Their foru at leita Gunnbjarnarskerja ok fundu land. » La fin de cette phrase est amphibologique ; elle peut signifier que l'on arriva à terre, c'est-à-dire à la côte, ou bien que l'on découvrit une terre, sans désigner si c'étaient les Récifs cherchés ou une autre contrée. C'est peut-être là un des passages qui ont faire dire à Bjœrn Jónsson que, dans beaucoup d'histoires, ces îles sont appelées *land*, terre, continent ; Torfæus a employé la même expression, qui, dans la dernière alternative, serait justifiée, malgré les doutes des éditeurs des *Grœnlands hist. Mindesm.* (t. I. p. 88, 105).

(2) *Landnámabók*, part. II. ch. 30, p. 151-154.

La présence d'une femme parmi les navigateurs indique que c'était là une tentative de colonisation ; mais, avec les hommes violents qui l'avaient formée, cette entreprise ne pouvait réussir et se borna à un simple hivernage dans une contrée inhospitalière qui avait d'ailleurs été déjà visitée. Le texte ne précise pas s'il s'agissait des Récifs de Gunnbjœrn, ou de la côte orientale du Grœnland ou peut-être de l'île Jan-Mayen. Il n'est pas plus explicite sur la chronologie ; mais, comme on place en 965 le meurtre de Hallgerde et de Hallbjœrn (1), c'est peu après cet événement qu'eut lieu l'expédition de Snæbjœrn. Elle est contée d'une manière un peu différente dans une rédaction de *Landnámabók* qui ne nous est pas parvenue, mais dont Bjœrn Jónsson nous a conservé l'extrait suivant : Hallbjœrn et Styrbjœrn, ayant équippé une embarcation, sortirent de l'Isafjœrd pour aller s'établir dans les îles de Gunnbjœrn, situées au N. O. de ce golfe. Arrivés le soir près de la côte, ils convinrent de n'y pas descendre avant le jour ni isolément. Ils passèrent donc la nuit à bord, après avoir mis la chaloupe à la mer ; mais, pendant que les autres dormaient, un des chefs, se levant secrètement, alla reconnaître le pays. Il trouva aussitôt la sépulture d'un homme nouvellement enterré. Suivant la coutume des païens, il chercha sous les épaules et y découvrit une lourde bourse pleine d'argent qu'il emporta sur le navire. Il se recoucha sans faire semblant de rien. Lors du réveil à la pointe du jour, on crut remarquer que la chaloupe avait servi pendant la nuit. Les chefs s'accusèrent mutuellement d'avoir manqué à la parole donnée de partager par égale portion. Des paroles on passa aux coups et, pendant la lutte, la bourse cachée tomba sur le tillac ; chacun appela les siens aux armes et ce fut une bataille générale dans laquelle périrent Styrbjœrn et Hallbjœrn. Peu d'entre eux survécurent, encore étaient-ils blessés ; ayant regagné l'Islande ils y racontèrent ces évènements (2). — Ce

(1) Gudbrand Vigfusson, *Um timatal*, p. 324, 497.

(2) *Grœnlands histor. Mindesm.* t. I. p. 104-107. — Cfr. *Grœnlandia* de Torfœus, p. 5-6, où le même récit est reproduit, sans qu'il y soit fait mention de ses nombreuses différences avec le texte plus authentique du *Landnámabók* (part. II. ch. 30. p. 151-4).

sont au fond les mêmes que nous connaissions déjà par une source plus pure. La différence consiste surtout dans les noms ; celui de Hallbjœrn peut avoir été tiré de l'épisode de la vendette (Voy. plus haut, p. 281) ; quant à celui de Styrbjœrn, c'est peut-être une mauvaise leçon pour Snæbjœrn.

Une autre fois, on ne sait pas à quelle date, pendant qu'un navire monté par des Austmanns (Norvégiens) était mouillé dans une baie des Gunnbjarnareyes, l'équipage construisit une hutte au pied des rochers ; il ne remarqua pas qu'il y eût d'autres habitants (1). — La reconnaissance ou l'occupation de quelques récifs ne pouvait mener à rien. C'est ce que comprit un parent de Gunnbjœrn, Eirik Raudé, lorsqu'il fut réduit à chercher une nouvelle patrie. A la différence de ses prédécesseurs, il se mit en quête non plus des Récifs de Gunnbjœrn, mais de la terre entrevue par lui beaucoup plus loin. Le tout était de la retrouver, mais quant à son existence elle ne lui paraissait pas douteuse, c'est ce qu'atteste sa Saga (2) aussi bien que le *Landnámabók* (3). Il avait bien pu induire qu'un haut glacier avait pour base une contrée d'une certaine étendue et non pas un simple récif ; mais peut-être sa prescience n'était-elle que de la science. Sa femme Thjódhilde, arrière-petite-nièce de Helgé Magré, qui avait eu la velléité de faire des découvertes au delà des pointes les plus septentrionales de l'Islande (4), était issue à la cinquième génération d'un roi de Dublin, Cearbhall, chef d'une fraction de ces Gallgaëls qui connaissaient depuis longtemps quelques parties du Nouveau Monde. Elle devait donc savoir et, pas plus qu'elle, Eirik Raudé ne pouvait ignorer, qu'il suffisait d'avancer assez loin du côté de l'Ouest pour trouver à coup sûr de nouvelles terres. A ses connaissances géographiques, il joignait un esprit entreprenant et des goûts aventureux qu'il tenait de ses ancêtres. Avec son père Thorvald A'svaldsson, arrière-petit-fils

(1) *Grœnlands histor. Mindesm.* t. I. p. 108.
(2) *Ibid.* t. I. p. 202.
(3) part. II. ch. 14. p. 104.
(4) Voy. E. Beauvois, *les Chrétiens d'Islande au temps de l'Odinisme*, p. 352-3.

d'Yxna-Thóri, qui habitait le canton de Jeder en Norvège, il s'expatria pour cause de meurtre. L'Islande où ils se rendirent étant presque partout colonisée, ils s'établirent dans la corne (Horn) ou péninsule du N. O, au pied, mais assez loin à l'ouest du Drangajœkul, c'est-à-dire dans la contrée d'où l'on apercevait les Récifs de Gunnbjœrn. Eirik, ayant épousé Thjódhilde Jœrundsdottir, fille de Thorbjarge Knarrarbringa, qui s'était remariée avec Thorbjœrn du Haukadal, dans le canton des Dals, il alla s'y établir près du lac Vatnshorn, à Eiriksstads, où il avait défriché des terrains. Ses esclaves ayant laissé rouler des pierres sur la demeure de Valthjóf, furent mis à mort ; il les vengea par deux meurtres, fut banni du Haukadal et alla faire une quatrième station à l'entrée du Hvammsfjœrd dans le bassin duquel se trouvait déjà son troisième établissement ; il prit possession des îlots de Brokeye et d'Œxneye et s'établit à Trades (Parcs de moutons) dans l'îlot de Sudreye, où il passa le premier hiver de ce nouvel exil. Il avait emporté les colonnes du principal siège de sa précédente demeure, comme faisaient d'ordinaire les émigrants ; n'en ayant pas besoin pour le moment, puisqu'il n'avait pas encore de domicile fixe, il les prêta à l'un de ses voisins, Thorgest de Breidabolstads (1), à qui il les redemanda après avoir passé dans l'île d'Œxneye et s'être fixé à Eiriksstads, et comme on ne voulut pas les lui rendre, il alla les prendre à Breidabolstads. Thorgest s'étant mis à sa poursuite l'atteignit près de Drángs (2) avant qu'il eût quitté la terre ferme, et deux de ses fils périrent avec d'autres dans la lutte qui s'engagea. Eirik avec ses partisans fut proscrit par le thing de Thorsnes, dans le ressort duquel se trouvait son dernier domicile.

Etant hors la loi, il pouvait être mis à mort sans que son meurtrier eût rien à craindre de la justice ; aussi prit-il le parti d'émigrer de nouveau. Il gréa son navire dans l'Eiriksvág et dit qu'il allait chercher la terre vue vers l'ouest par Gunnbjœrn

(1) Situé sur la terre ferme à peu de distance au sud du petit archipel dont Eirik avait pris possession.

(2) A l'est et tout près de Breidabolstads.

lors de la découverte des Gunnbjarnarskers (1). Après la clôture de la session, Thorgest et ses adhérents montés sur de nombreuses embarcations s'étaient mis à la poursuite d'Eirik. Mais celui-ci, dont le navire avait été caché dans les eaux du Dimunarvág, à l'est d'Œxneye, par Eyjólf de Svineye, l'un de ses partisans, fut escorté par lui et par Viga-Styr jusqu'à Ellidaeye à l'entrée du Hvammsfjœrd. En quittant ses amis, il promit de leur faire part de ses découvertes et, s'il redevenait puissant, de leur rendre à l'occasion les services qu'il en avait reçus. Cinglant au large du Snefellsjœkul, il arriva en vue d'un glacier qu'il nomma *Midjœkul* (glacier du milieu) ou *Miklajœkul* (grand glacier), mais qui depuis fut appelé *Bláserk* (Chemise bleue) (2).

De là il suivit le littoral dans la direction du sud pour voir si le pays était habitable ; fit voile vers l'ouest en doublant le Hvarf et passa le premier hiver dans l'Eirikseye (Ile d'Eirik), située vers le milieu de la *Vestribygde* (colonie la plus occidentale). Au printemps suivant il gagna l'Eiriksfjœrd et il y stationna. L'été il se rendit dans le désert le plus occidental et il y donna les premiers noms à une grande étendue de pays. Il passa le second hiver dans l'Eiriksholm (Ilot d'Eirik), situé devant le pic de Hvarf. Le troisième hiver, il poussa tout au nord jusqu'au Snæfell, pénétra dans le Hrafnsfjœrd et pensa être arrivé au fond de l'Eiriksfjœrd.

Rebroussant chemin, il passa le troisième hiver dans l'Eirikseye devant l'entrée de l'Eiriksfjœrd. Après quoi il repartit l'été pour l'Islande, débarqua dans le Breidafjœrd et demeura

(1) Le premier *Fragment de saga* (sœgubrot) qui figure dans le t. XI des *Fornmanna sœgur* (p. 412), porte que « Eirik découvrit le Grœnland sur les indications d'Œndott Kráka. » Mais comme le seul personnage connu de ce nom était beau-frère du quadrisaïeul de Thórhilde ou Thjódhilde, femme d'Eirik le rouge, et devait être mort depuis plus de cent ans, c'est évidemment par un *lapsus calami* que l'auteur ou son copiste a mis Œndott Kráka pour Ulf Kráka. Ce dernier était en effet père de Gunnbjœrn et il pouvait tenir de son fils (peut-être mort ou absent) des renseignements précis qu'il donna à son parent éloigné Eirik Raudé, pour l'aider à retrouver la terre située à l'ouest des Gunnbjarnarskers.

(2) Un manuscrit de la *Saga de Thorfinn Kurlsefni* (dans *Grœnlands histor. Mindesm.* t. I. p. 368, variante 18.) porte *Hvidserk* (chemise blanche).

l'hiver suivant à Holmslátr chez Ingólf. Au printemps, nouvelle lutte avec Thorgest qui eut le dessus, et à la suite de laquelle les deux adversaires se réconcilièrent. En été, Eirik retourna coloniser le pays qu'il avait reconnu et qu'il appela Grœnland, car il lui semblait qu'un beau nom y attirerait beaucoup de monde (1).

Le récit des sagas est trop succinct pour nous permettre d'identifier les noms qu'elles citent ; les recherches à ce sujet seraient d'ailleurs mieux placées dans une étude sur la colonisation du Grœnland. En attendant, il suffira d'indiquer la direction générale du voyage. Eirik, partant de l'entrée du Hvammsfjœrd, situé à l'ouest de l'Islande vers 65° 30′ et se dirigeant vers le couchant, eut à faire dans le détroit de Danemark une navigation qui fait le désespoir des explorateurs modernes. S'il conserva sa direction primitive, il arriva en vue du Midluakat, glacier qui de ses 3150 pieds de hauteur domine l'île d'Angmasalik. Vers le nord il y en a de plus élevés, comme celui de l'Ingolfsfjeld (vers 66° 17′) qui approche de 6000 pieds, mais la description des sagas n'est pas assez caractéristique pour que nous osions choisir entre les divers pics de la côte du roi Christian IX. De là, Eirik, se dirigeant vers le sud, ne quitta la côte occidentale du Grœnland qu'après avoir doublé le promontoire parfaitement nommé *Hvarf* (tournant), qui doit être le Cap Egede ou pointe de Kangek, au sud de l'île de Sermersok, à partir duquel la côte, profondément découpée, commence à courir du sud-est au nord-ouest jusque vers 61° de Lat. N. Là le littoral, resserré par les glaciers, devient plus étroit ; il a moins de golfes profonds, jusque vers 62° 30′ où le glacier de Frederikshaab vient tomber à pic dans le détroit de Davis. Cette contrée, beaucoup moins habitable et où les ruines (2) scandinaves sont beaucoup plus clairsemées, forme aujourd'hui le district de Frederikshaab ; elle paraît avoir été ce que les

(1) *Landnámabok*, part. II. ch. 14, p. 103-105 ; — *Episode d'Eirik Raudé*, ch. I. p. 200-205 du t. I de *Grœnlands histor. Mindesmærker*, — *Saga de Thorfinn Karlsefni*, ch. 2, ibid. t. I. p. 356-363 ; — *Eyrbyggja saga*, ch 24. *ibid.* t. I. p. 606-611. — Ces documents disent bien qu'il adopta ce nom, sans spécifier s'il l'avait inventé ou emprunté [aux Gaëls].

(2) *Grœnlands historiske Mindesmærker*, t. III, p. 831.

sagas appelaient le désert occidental (1) et servait à séparer les deux colonies islandaises du Grœnland : l'Eystribygde plus méridionale et plus orientale, dans le district de Julianehaab, et la Vestribygde plus septentrionale et plus occidentale dans le district de Godthaab. Inutile de chercher les fjœrds et les îles où Eirik hiverna, car il n'est même pas certain que les noms donnés par lui dans son exploration aient été conservés lors de l'établissement définitif (2). On serait donc réduit à de pures conjectures.

La chronologie nous fournira un terrain moins mouvant que la géographie ancienne d'un pays où les noms primitifs n'ont pu être transmis par les descendants des colons du moyen-âge, qui ont disparu en laissant pour uniques vestiges des murs en ruine et des antiquités. D'après l'*Islendingabók* (3), résumé de l'histoire d'Islande par Aré Frodé dont l'autorité est grande, le Grœnland fut colonisé quatorze ou quinze ans avant l'adoption du christianisme comme religion officielle de l'Islande en l'an 1000. La *Saga dEirik Raudé* dit quatorze ans avant cette dernière date (4) ; les *Annales islandaises* (5) sont d'accord pour placer en 986 le commencement de la colonisation. Nous pouvons donc admettre, à une année près, que l'exploration d'Eirik avait eu lieu de 983 à 985 ; c'est de toutes celles qui ont été faites dans le Nouveau Monde par des Européens du moyen-âge, la plus ancienne qui ait date certaine ; de même que la colonie du Grœnland, qui fut alors fondée et qui se perpétua jusque vers le milieu du XV[e] siècle, a été le plus durable des établissements de cette catégorie et en même temps le mieux documenté. A ce titre le Grœnland mérite mieux d'être étudié que le Vinland, moins bien connu, sur lequel se porte presque exclusivement l'attention des érudits non scandinaves.

E. BEAUVOIS.

(1) Par opposition peut-être à la côte déserte de l'est, faisant face à l'Islande.

(2) Par exemple l'Eiriksfjœrd, que les récits de l'exploration placent tout au nord, fait partie de l'Eystribygde dans les chorographies postérieures (*Grœnl. hist. Mindesm.* t. III. p. 228, 257).

(3) Dans *Islendinga sœgur*, t. I. p. 9 ; extr. dans *Grœnl. hist. Mindesm.* t. I. p. 170.

(4) Dans *Grœnl. hist. Mindesm.* t. I. p. 206.

(5) *Ibid.* t. III, p. 6.

LA CHRONOLOGIE DES ROIS DE CITIUM

Etude sur quelques points de l'histoire de Cypre sous la domination des Perses Achéménides.

VI. Evagoras I.

Le puissant roi de Salamine Evagoras posséda-t-il Citium, et vient-il, à son tour, interrompre la suite chronologique des dynastes phéniciens de cette ville ? Les historiens répondent affirmativement en s'appuyant sur quelques passages des auteurs anciens qui paraissent autoriser à croire qu'Evagoras étendit sa domination sur l'île de Cypre toute entière. Examinons donc de près ce que vaut cette assertion.

Les principaux événements du règne d'Evagoras sont bien connus. Ce prince était déjà depuis quelque temps sur le trône lorsque, en 410, dans son second voyage à Cypre, le rhéteur Andocide se réfugia auprès de lui : on peut donc placer le début du règne vers 411, comme nous l'avons déjà dit. Devenu maître du pouvoir à Salamine, Evagoras fortifie la ville, agrandit son port, construit de nombreux vaisseaux. Il avait déjà étendu les limites de son royaume lorsque, en 394, nous le voyons figurer à la bataille de Cnide à côté de Conon et de Pharnabaze, et sa flotte, en contribuant à la victoire, assura à Athènes la prépondérance maritime exercée auparavant par

Lacédémone. Les Athéniens qui avaient accueilli avec des transports de joie l'avénement d'Evagoras au trône de Salamine, lui décernèrent le titre de citoyen de leur ville (1) ; ils lui élevèrent une statue ainsi qu'à Conon, après la bataille de Cnide. Des colons grecs affluèrent à Cypre sous la protection d'Evagoras représentant de l'hellénisme vis-à-vis de l'élément phénicien ou asiatique.

Dès lors, le roi de Perse Artaxerxès II Mnémon vit avec inquiétude et dépit l'extension de la puissance de son vassal. L'occasion d'intervenir ne se fit guère attendre. Evagoras dont la victoire de Cnide et l'alliance d'Athènes avaient décuplé le prestige, réussit à imposer sa suzeraineté à la plupart des villes cypriotes : il était sur le point de devenir le roi de toute l'île. Réussit-il à cette époque, c'est-à-dire entre 394 et 391, à s'emparer de Citium ou à imposer sa suzeraineté au roi de cette ville qui n'était autre que Baalram ? Les témoignages des anciens, rapprochés et contrôlés les uns par les autres, nous permettent de conclure à la négative.

« Evagoras, dit Diodore de Sicile (2), avait entrepris de soumettre à son autorité l'île entière. Il s'était ainsi rendu maître successivement des villes, les unes par la force des armes, les autres par accommodement, et définitivement il était devenu le souverain de toutes. » Au premier abord, on pourrait croire que Citium se trouve englobée dans cette énumération générale, mais le même auteur ajoute aussitôt ce correctif important : « Cependant, les habitants d'Amathonte, ainsi que ceux de Soli et de Citium, *qui n'avaient pas voulu déposer les armes*, envoyèrent des députés à Artaxerxès, roi des Perses, pour réclamer des secours. » (3) Ailleurs, Diodore parlant de l'époque la plus brillante d'Evagoras dit qu'il était maître *du plus grand nombre* des villes de l'île de Cypre (4). Que conclure de là, sinon que Citium ne cessa de lutter contre Evagoras et

(1) *C. I. Att.*, t. I, nº 64.
(2) Diod. Sic. XIV, 98.
(3) Diod. *loc. cit.* Cf. Steph. Byz. vº Ὠτιεῖς ; Suidas, vº Ἀμαθούσιοι (*ex Ephori libro* XIX) ; cf. Scharfe, *op. cit.*, p. 16.
(4) Diod. Sic. XV, 2.

ne reconnut point son autorité. Ceci est implicitement confirmé par le témoignage d'Isocrate, le panégyriste d'Evagoras ; le rhéteur athénien énumère complaisamment les richesses, les forces, l'extension des domaines du roi de Salamine parvenu à l'apogée, et il n'eut pas manqué de dire qu'il était devenu le souverain de l'île toute entière, si tel eut été son pouvoir ; tandis qu'au contraire il nous dit simplement qu'il s'en fallut de peu qu'Evagoras, au faîte de la puissance, ne possédât toute l'île : ὥστε μικροῦ μὲν ἐδέησε Κύπρον ἅπασαν κατασχεῖν (1). Ces expressions dans la bouche d'Isocrate sont significatives, et rapprochées du texte de Diodore cité plus haut, elles permettent d'affirmer que Citium, le boulevard de la résistance à Evagoras, ne tomba pas aux mains de ce roi belliqueux.

En réponse aux sollicitations pressantes des habitants d'Amathonte, de Soli et de Citium, le grand Roi envoya en Cypre une armée considérable commandée d'abord par Autophrodate, puis par Hécatomnus, satrape de Carie. C'était en 391 (2) ; Evagoras venait de se déclarer ouvertement en révolte, escomptant les embarras du grand Roi qui avait alors à réprimer l'insurrection de l'Egypte. L'expédition commandée par Hécatomnus n'eut pas de résultat décisif. Le satrape carien conduit la guerre mollement, reste dans une complète inaction et même finit par trahir, en favorisant secrètement les projets ambitieux du roi de Salamine (3). Ainsi assuré de n'être pas inquiété dans l'île où pourtant quelques places sont encore au pouvoir des Perses, Evagoras veut profiter de la diversion causée par la guerre d'Egypte ; il reprend l'offensive, franchit la mer et par une série de coups de mains heureux, il s'empare de Tyr et de quelques autres villes de la côte de Phénicie (4).

Cependant, Citium était au nombre des places qui n'avaient

(1) Isocr. *Evag.* 23.

(2) Scharfe, *De Evag.* p. 16 ; Walther Judeich, *Persien und Aegypten im IV Jahrhundert*, p. 14 (Marburg. 1889) ; *Kleinasiat. Studien*, p. 14.

(3) Diod. Sic. XV, 2 ; P. Krumbholz, *De satrapis Asiæ minoris persicis*, p. 80.

(4) Diod. Sic. XV, 2 : « Evagoras était dans l'île de Cypre maître du plus grand nombre des villes qu'elle renferme, et dans la Phénicie il disposait de celle de Tyr et de quelques autres. »

point encore succombé, et en 388, les Athéniens sont obligés d'envoyer à Cypre Chabrias, avec mission d'aider le roi de Salamine à achever la conquête de l'île. Chabrias, on n'en saurait douter, s'empara de Citium et des autres villes qui tenaient encore pour le roi de Perse. En effet, Cornelius Nepos parlant du rôle brillant que le général athénien joua dans cette guerre, affirme qu'il ne quitta l'île qu'après l'avoir soumise toute entière par les armes : *neque prius inde discessit quam totam insulam bello devinceret.*

Chabrias resta une année à peine à Cypre : nous verrons tout à l'heure qu'il installa comme roi de Citium, sous la suzeraineté d'Evagoras, un Athénien, Demonicus, fils d'Hipponicus, dont le pouvoir royal fut aussi éphémère que l'occupation grecque. Dès 387, Chabrias s'était retiré avec toutes ses troupes, et le traité négocié par Antalcidas venait livrer aux Perses Cypre et l'Asie toute entière : Evagoras était sacrifié.

A peine la paix d'Antalcidas était-elle signée qu'Artaxerxès envoyait contre le roi de Salamine une armée de trois cent mille hommes commandés par Tiribaze, Oronte et Gaos. On connait par Diodore toutes les péripéties de la lutte. Nous constatons dans le récit de l'historien que Citium était retombée aux mains des Perses aussitôt après le départ de Chabrias. En effet, la flotte perse voulant aborder dans l'île, « fait voile vers Citium », ce qui prouve que le port de cette ville lui était ouvert. Evagoras veut, à l'aide de sa flotte, barrer aux Perses l'approche de Citium où ils trouveront un refuge assuré ; une bataille s'engage et le roi de Salamine est battu. « Les Perses vainqueurs dans cette rencontre, ajoute Diodore, réunirent toutes leurs forces à Citium, et partant de ce point, ils vinrent mettre le siége devant Salamine. » Ainsi, Citium qui avait été un instant occupée par les Athéniens, ne cessa d'être autonome que pendant cette courte période de 388-387. Après comme avant, elle n'appartint jamais à Evagoras qui bientôt même se trouva réduit à la seule possession de la ville de Salamine assiégée. Le siége, commencé en 386, dura jusqu'en 379 ; alors, intervint entre le grand Roi et son farouche vassal

un accord qui laissait à Evagoras le pouvoir royal, mais restreignait ses possessions à Salamine et à sa banlieue.

VII. Demonicus.

Isocrate, l'ami d'Evagoras dont il écrivit le Panégyrique, nous apprend que ce prince eut deux fils, Protagoras et Nicoclès, et plusieurs autres enfants dont il tait les noms (1). Protagoras mourut avant son père, et Nicoclès lui succéda sur le trone de Salamine. D'après certains auteurs, Demonicus dont nous allons particulièrement nous occuper, se rattacherait à la famille d'Evagoras.

On sait que le Panégyriste du roi de Salamine a rédigé des conseils moraux et politiques à l'usage de Demonicus, mais il est presque muet sur l'origine de ce prince et sa carrière. Il dit seulement qu'il était fils d'un riche personnage du nom d'Hipponicus, et le rhéteur athénien s'honore d'avoir été l'intime ami de ce dernier. Constantin Porphyrogénète donne à Demonicus le titre vague de roi de Cypre (2) ; Tzetzès seul affirme que Demonicus était fils d'Evagoras : Θανόντος Εὐαγόρου δὲ γράφει πρὸς παῖδα τούτου Ὠι κλήσας ἦν Δημόνικος, πολλὰς τὰς παραινέσας (3).

Voilà tout ce que nous savons historiquement sur le roi Demonicus (4).

Parmi les auteurs modernes, d'aucuns, comme Charles Lenormant (5) et le duc de Luynes (6) ont suivi Tzetzès, admettant que Demonicus était un fils d'Evagoras Ier ; d'autres avec M. de Vogué (7) se sont tenus sur une prudente réserve : « Demonicus, dit M. de Vogué, qu'on le considère avec Tzetzès

(1) Cf. W. Engel, *Kupros*, t. I, pp. 325 et 696.
(2) Const. Porphyr. *Them. Orient.* 15.
(3) Tzetzès. *Chiliad.* II, *Hist.* 332 ; cf. Orelli, *Opusc. gr.* p. 9 (vie d'Isocrate).
(4) J. P. Six. *Du classement des séries cypriotes*, dans la *Revue numismatique* de 1883, pp. 334-335.
(5) *Trés. de numism. Rois Grecs*, p. 74.
(6) *Numism. et inscriptions cypriotes*, p. 23.
(7) *Rev. num.* 1867, p. 378-379.

comme un fils d'Evagoras, ou, avec Isocrate, comme le fils d'un riche insulaire nommé Hipponicus, était à Cypre le représentant de la réaction grecque contre les succès des Perses et de leurs alliés les Phéniciens. » Récemment, M. W. Deecke a écrit que « Demonicus était fils du riche cypriote Hipponicus, et à ce qu'il parait, fils adoptif d'Evagoras I[er] et associé au trône (*Mitregent*) de Nicoclès » (1). Quant à M. Six, dans le très important mémoire qu'il a consacré au *Classement des séries cypriotes* (2), il s'exprime comme il suit, au sujet de Nicoclès et de Demonicus : « Je n'ai pas réussi à constater avec certitude la relation entre ces deux princes, dont le second (Demonicus) peut avoir été fils, frère ou simplement allié de l'autre.... Il n'est pas absolument nécessaire de regarder Demonicus comme fils d'Evagoras I[er], ou de croire qu'il ait régné à Salamine conjointement avec Nicoclès. »

Ces conjectures reposent sur la lecture et l'interprétation de monnaies qu'on a attribuées au roi Demonicus. Ces lectures sont-elles exactes, et ces attributions numismatiques sont-elles fondées ? question qui se complique de cette autre : dans quelle ville régnait Demonicus ? était-ce bien à Citium, comme nous l'avons affirmé plus haut, ou à Salamine comme d'autres l'ont soutenu ?

En se plaçant exclusivement au point de vue historique on peut déjà répondre que, surement, Demonicus ne régnait pas à Salamine. En effet, Evagoras I[er] meurt en 374 ; son successeur immédiat est son fils Nicoclès qui occupe le trône de 374 à 368 ; le successeur de Nicoclès est Evagoras II (de 368 à 351) détroné par Pythagoras, peut-être fils de Protagoras, qui détient le pouvoir de 351 à 332. En dédommagement de Salamine, Evagoras II reçut du roi de Perse en 349, le trône de Sidon, comme je l'ai établi dans un autre travail (3). Ainsi,

(1) W. Deecke, *Die griech.-kyprisch. Inschriften in epichorischer Schrift*, dans Hermann Collitz, *Sammlung der Griech. Dialekt-Inschriften*, p. 51.

(2) Dans la *Revue numismatique* de 1883 (3[e] et 4[e] trimestres).

(3) *Les monnaies et la chronologie des Rois de Sidon*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XV, 1891, p. 293 et suiv. Cf. E. Babelon, *Mélanges numismatiques*, 1[re] série, pp. 283 à 319.

historiquement, il n'y a pas de place dans les annales de Salamine pour le roi Demonicus.

Un seul argument a pu être invoqué pour faire de Demonicus un associé au trône de Nicoclès : c'est la légende prétendue d'un remarquable statère du Musée britannique, sur lequel on a cru lire à la fois le nom de Nicoclès et celui de Demonicus, en écriture cypriote (1). Mais cette lecture est abandonnée à présent, et M. Six a reconnu lui-même que son interprétation était inexacte (2). Au droit, il y a bien, paraît-il, d'après M. Head (3) : βασιλέϜος ΝικοκλέϜος ; mais au revers, au lieu de βασιλέϜος Δαμονί[κω] κασιγ[νήτων], il faut lire : βασιλέϜος ΤιμοχαρίϜος. Il s'agit non plus de Demonicus mais de Timocharis. Un roi Timocharis qui régnait à Paphos et à Curium, est connu par une inscription cypriote (4). Il résulte de là que la monnaie en question n'est pas de Salamine, et que le Nicoclès dont elle porte le nom est probablement un autre roi que le fils d'Evagoras Ier. Quoi qu'il en soit, il nous suffit, ici, de constater que le roi Demonicus n'est pour rien dans l'émission de cette pièce ; elle ne saurait être invoquée comme argument pour prouver que Demonicus a régné conjointement avec Nicoclès.

Certains auteurs ont cru, d'autre part, retrouver l'initiale du nom de Demonicus dans la lettre Δ qui se trouve dans le champ de quelques monnaies d'Evagoras Ier. Le duc de Luynes et M. W. Deecke ont adopté cette hypothèse, ainsi que M. Six dans son premier travail (6). Mais nous ferons remarquer que, outre la lettre Δ, on rencontre sur des pièces de la même série, soit les signes cypriotes Ϝα et Νι, soit la lettre E. Aussi M. Six reconnait, dans une seconde étude, que cette lettre Δ pourrait bien désigner autre chose que le nom de Demonicus. De tout cela, nous conclurons que Demonicus n'a sa place ni dans la numismatique ni dans les fastes de Salamine.

(1) Six, dans la *Revue numismatique*, 1883, p. 287-288, et pl. VI, fig. 13.
(2) Six, dans *Num. chron.* 1888, p. 130.
(3) *Hist. num.* p. 625.
(4) W. Deecke, *op. cit.* p. 22, n° 39.
(5) Deecke, *op. cit.* p. 52.
(6) *Numism. chronicle*, 1882, p. 9, n. 24, cf. *Séries cypr.* p. 283.

Les savants qui ont cru, à tort nous venons de le voir, que le nom de Demonicus se trouvait inscrit sur des monnaies de Salamine conjointement avec ceux d'Evagoras et de Nicoclès, prétendent en même temps que Demonicus régnait à Citium. « Entre le règne d'Azbaal et celui de Milikiaton, dit M. Six, il y a une lacune d'une vingtaine d'années qu'on ne peut guère combler qu'en admettant que Citium est tombée au pouvoir d'Evagoras Ier, et qu'après sa mort, en 374, elle a eu un roi du nom de Demonicus, installé sans doute par le roi de Salamine » (1).

Ici encore, il est vrai, M. Six s'est lui-même rectifié, s'arrêtant en dernier lieu à l'hypothèse que Demonicus aurait régné à Citium entre 387 et 378 (2).

Or, il est impossible d'admettre que Demonicus ait été roi de Citium dans cette période, car nous avons vu que dès 387, après le départ de Chabrias, Citium, ville essentiellement dévouée aux Perses, avait reconquis son indépendance qu'elle ne perdit plus dans l'avenir. Mais ce qui est non moins positif, c'est que Demonicus régna à Citium, sous l'influence athénienne : les types de ses monnaies l'établissent sans réplique, comme on va le constater.

Il s'agit, en premier lieu, d'un magnifique statère d'argent, unique jusqu'ici, de la collection de Luynes, au cabinet de France (3). Au droit, Pallas-Athéna debout de face, regardant à gauche, vêtue du double chiton attique, les épaules et la poitrine couvertes de l'égide, s'appuyant de la main droite sur la haste, et portant le bouclier au bras gauche ; sur sa tête, le casque athénien à cimier. Devant, la croix ansée. Au revers, dans un carré creux peu profond, Héraclès barbu, les épaules couvertes de la peau de lion, combattant à droite, tenant l'arc de la main gauche et la massue de la droite ; devant, למלך דמנכ *(du roi Démonicus)*.

(1) Six. *Séries cypriotes*, loc. cit. p. 334.
(2) *Numism. Chronicle*, 1888, p. 130.
(3) Duc de Luynes, *Numismatique des satrapies*, pl. XIV, n° 21 ; J. P. Six, dans la *Revue numismatique*, 1883, p. 332.

Cette remarquable pièce est depuis longtemps attribuée à Demonicus, et c'est avec raison. Toutefois la légende n'en a jamais été correctement interprétée, à mon avis du moins. M. de Vogué qui, le premier, a eu le mérite d'y retrouver les éléments principaux du nom de Demonicus, lisait [ל]מלך דמנך. M. Six a bien vu que les deux dernières lettres du mot ne sauraient être נך ; il propose de lire : למלך דמ כתי, c'est-à-dire, en complétant la légende : למלך דמ[נכו] כתי (βασιλέως Δημόνικου Κιτιεων) et cette lecture a été adoptée par M. Head (1).

Elle soulève pourtant les objections les plus graves. L'abréviation דמ pour le nom *Demonicos* est peu satisfaisante ; quant un mot כתי, il n'existe pas en réalité sur la pièce ; la lettre כ seule est bien lue, le ת qui suit est supposé par M. Six. Le *caph* est suivi d'un simple trait qui termine le mot et qui ne saurait être qu'un *vav*. Il faut lire certainement למלך דמכו. Cette forme דמכו pour דמנכו est aisément justifiable. On a déjà constaté la fréquence de l'omission de la lettre N dans l'onomastique grecque de Cypre ; une inscription nous donne, par exemple, le mot Μελαθίῳ pour Μελανθίῳ (2). La chute du *noun* est aussi un phénomène courant dans la langue phénicienne: le nom de la déesse *Anath* devient *Athé, Atha;* sur les monnaies de la côte de Phénicie, le mot שנת, *année*, est constamment écrit שת ; on trouve de même בת pour בנת, *fille*, איש pour אנוש, *homme*, etc. La langue des Egyptiens (3), celle des Lyciens nous offrent le même phénomène assez fréquemment ; enfin Longpérier a mis en lumière une série de faits du même ordre, où la suppression de l'*n* est presque une loi (4). La transcription דמכו pour דמנכן est donc parfaitement correcte et justifiée par de nombreux cas similaires.

(1) *Hist. num.* p. 621.

(2) S. Reinach, dans la *Revue des Etudes grecques*, t. II, 1889, p. 227.

(3) E. de Rougé, *Mémoires sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, pp. 60 et 62.

(4) A. de Longpérier, *Œuvres*, publiées par G. Schlumberger, t. II, p. 298 ; t. III, pp. 57 et suiv.

Les autres monnaies de Demonicus sont les suivantes :

Même type de Pallas-Athena debout. Sans croix ansée. Dans le champ, BA. ΔH (βασιλέως Δημόνικου). R). Même type de l'Héraclès tyrien combattant avec son arc et sa massue. Croix ansée. Didrachme, 6 gr. 98 (1).

Même type de Pallas-Athena, debout. Dans le champ בד. R). Même type de l'Héraclès tyrien combattant. Triobole, 2 gr. 08. — Les types de cette petite pièce d'argent ne permettent pas d'hésiter à la classer à Demonicus ; mais les lettres בד sont difficiles à interpréter. Si la lettre ד est l'initiale du mot דמנכו, la lettre ב serait-elle la transcription du B de βασιλέως ?

Le classement à Demonicus des monnaies à légendes phéniciennes et grecques qui précèdent est certain, mais on donne encore à ce prince des pièces à légendes cypriotes dont nous devons parler ici, pour démontrer que l'attribution qu'on en a faite est erronée. M. Six en cite deux :

Héraclès de face, la tête tournée à droite, étouffant dans ses bras le lion de Némée ; à droite, croix ansée ; à gauche Δα.μο.νί(κος). R). Pallas assise à gauche, sur une proue, tenant de la main droite un aplustre. Elle est coiffée du casque corinthien à cimier ; devant βα.σι(λεὺς). Didrachme, 6 gr. 30. Musée de Berlin, (de l'anc. coll. Fox).

M. R. Kékulé a reproduit cette médaille dans son livre sur les *Bas reliefs de la balustrade du temple d'Athéna-Niké, à Athènes*, sans chercher à interpréter la légende. M. Six déclare « que cette légende n'est pas claire et qu'il y a peut-être Τιμονι et non Δαμονι. » M. A. de Sallet m'écrit que la lecture de cette pièce est tout à fait incertaine, et qu'il n'y a surement pas les éléments du nom de Demonicus. Sur l'empreinte je reconnais

(1) Six, dans la *Revue numismatique* 1883, p. 332, donne plusieurs variétés de cette pièce. Son n° 40, du musée de Turin, est certainement mal décrit ; mais n'ayant pas vu l'original, je m'abstiendrai de formuler une rectification conjecturale.

les lettres Α.ρι. Il s'agit, suivant moi, d'un roi dont le nom commence par ces deux syllabes (Aristocypros, Aristochos ?) ; cette lecture se trouve confirmée par un remarquable statère d'argent acquis récemment par le Cabinet de France et qui n'est qu'une variété du statère de Berlin ; ce statère porte nettement la légende βα.σι.Α.ρι ; la même inscription cypriote, mais en partie fruste, doit être restituée sur une petite pièce d'argent aux mêmes types, connue depuis longtemps, mais sur laquelle on ne voit nettement que βα.σι (λεὺς) (1).

Le rapprochement de toutes ces monnaies ne laisse aucun doute sur notre lecture. Le roi Α-ρι... est peut-être Aristochos, roi de Curium. Quoi qu'il en soit, nous sommes loin, comme on le voit, du nom de Demonicus.

L'étude des types des monnaies grecques et phéniciennes qui appartiennent indiscutablement à Demonicus et que nous avons énumérées plus haut, donne lieu aussi à des remarques intéressantes. Tout en étant citiennes par le type de l'Héraclès tyrien combattant avec sa massue et son arc, ces monnaies n'en ont pas moins un style qui contraste avec l'ensemble de la numismatique des autres rois de Citium. Si vous comparez cet Héraclès des monnaies de Demonicus, avec celui des monnaies des autres rois citiens, vous constaterez des différences caractéristiques. Le dieu ne tient pas sa massue de la même façon ; sa peau de lion, au lieu d'être sur son bras, flotte sur ses épaules. Mais ce n'est pas tout : le type du droit, la Pallas Athena debout, est rigoureusement un type d'origine athénienne, et il ne se rencontre jamais sur les monnaies des autres rois cypriotes. On y reconnait, au premier coup d'œil, la reproduction de la statue d'Athena Promachos qui dominait l'acropole d'Athènes, et cette circonstance contribue à démontrer que le prince qui choisit ce type monétaire se trouvait directement sous l'influence d'Athènes. On se rappelle que

(1) Duc de Luynes. *Num. cypr.* pl. VI, 4 ; Six, dans *Rev. num.* 1883, p. 334, n° 43 ; Deecke, *op. cit.* n° 152. Cf. Deecke, dans les *Beiträge* de Bezzenberger, t. XI (1886), p. 318 ; O. Hoffmann, *Die griechischen Dialekte*, t. I, p. 39.

c'est vers l'an 448 que fut consacrée sur l'Acropole la statue d'Athena Promachos, élevée avec la dîme du butin de Marathon (1). Ce monument de la gloire nationale, qui bravait directement les Perses, est singulièrement significatif sur une monnaie cypriote frappée au plus fort de la lutte contre les Perses. Or nous l'avons constaté, Athènes n'a dominé à Citium que pendant la durée de l'expédition de Chabrias en 388. C'est donc bien à cette date qu'il faut placer le règne éphémère de Demonicus. D'ailleurs, l'influence athénienne se manifeste sur les monnaies de ce roi non seulement par le type d'Athena Promachos, mais par le style même, et l'on sent que les graveurs des coins n'étaient plus des Orientaux mais des Grecs. Les monnaies de Demonicus font contraste par leur beau style, la régularité de leurs bords, leur caractère artistique, avec celles des autres rois de Citium, aussi bien ceux qui suivent Demonicus que ceux qui le précèdent. Placez-les au milieu des monnaies des autres rois de Citium, et vous constaterez du premier coup d'œil qu'elles y font tache, par leur aspect et leur style *sui generis*, et le contraste est d'autant plus frappant que les rois de Citium, depuis l'origine jusqu'à la conquête d'Alexandre, ont adopté certains types monétaires dont ils ne se sont jamais départis. Enlevez au contraire les monnaies de Demonicus, et vous constituerez, à Citium, une suite uniforme pour les types et le style. Demonicus enfin est le seul des rois de Citium qui, sur quelques-unes de ses monnaies, ait fait usage de la langue grecque.

Ce que nous apprennent les textes épigraphiques du règne de Melekiaton viendrait au besoin corroborer les arguments que nous avons fournis pour placer le règne de Demonicus en 388. Les dates régnales relevées sur ces inscriptions sont les suivantes :

An II (*Corp. Inscr. Sem.* n° 90).
An III (*Corp. Inscr. Sem.* n° 88).
An IV (*Corp. Inscr. Sem.* n° 89).

(1) M. Collignon, *Phidias*, p. 16.

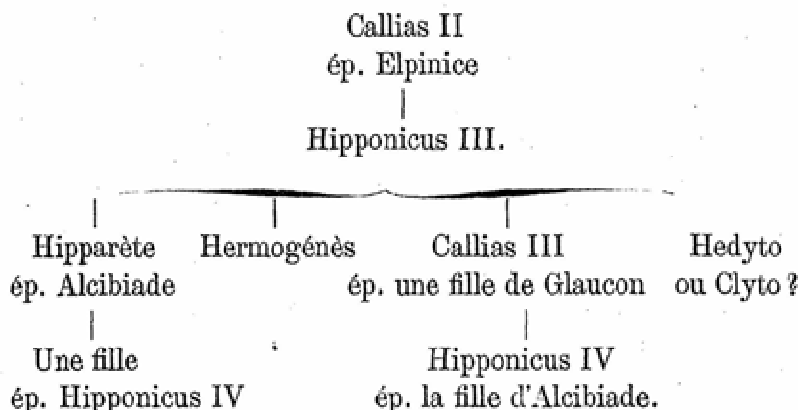
On n'a pas d'inscriptions des années qui suivent immédiatement l'an IV du règne, et puisque Melekiaton monte sur le trône en 392, on voit que l'an 4 correspond à l'an 388, date de l'arrivée de l'expédition athénienne. Cet arrêt subit dans les dates fournies par les inscriptions peut donc avoir pour cause l'usurpation de Demonicus. Les Athéniens partis, Melekiaton fut restauré par le parti des Perses, si bien que le règne du roi ami des Athéniens partage en deux tronçons le règne du roi phénicien.

Il nous reste encore un point important à éclaircir. Nous avons bien constaté que Demonicus n'appartenait pas à l'ancienne famille royale de Citium, et que c'était un Grec et un représentant de l'influence hellénique à Cypre. Mais quelle était son origine et d'où sortait sa famille ? Quel était cet Hipponicus, son père, ce riche personnage dans l'intimité duquel vécut Isocrate (τὴς πρὸς Ἱππόνικου συνηθείας) ? (1). Sur la foi de l'auteur inconnu de la vie d'Isocrate, on a répété jusqu'ici qu'Hipponicus était un personnage d'origine cypriote : Ἱππόνικος τις, ὡς εχει ὁ πολὺς λόγος, Κύπριος μὲν ἦν τῷ γένει, Ἰσοκράτους δὲ φίλος τοῦ σοφιστοῦ· οὗτος τελευτήσας κατέλειψε παῖδα, ὀνόματι Δημόνικον (2). Mais ce témoignage d'un scoliaste byzantin ne saurait être un argument sérieux, car il est évident qu'Hipponicus peut être dit Cypriote, simplement parce qu'il sera venu s'établir dans l'île, ou parce que Demonicus son fils a régné à Cypre.

L'une des plus illustres familles d'Athènes, celle des Céryces, compte parmi ses membres plusieurs personnages du nom d'Hipponicus. Cette famille dont la richesse était proverbiale et qui prétendait remonter à Triptolème, possédait à titre héréditaire la charge de daduque ou porte-flambeau dans les mystères d'Eleusis. Cette dignité qui venait immédiatement après celle de l'hiérophante, conférait à celui qui en était revêtu les plus grands priviléges, et notamment le droit de porter, même en dehors des cérémonies religieuses, un diadême : ce qui fit

(1) Isocrate, *Demonicus*, 1.
(2) Vie d'Isocrate, dans Orelli, *Opusc. graeca vet. sententiosa*, t. II, p. 9.

qu'à Marathon, les Perses prirent le daduque Callias pour un roi (1). Voici quels étaient, dans le siècle d'Isocrate, les membres de cette famille et leur filiation, d'après ce que nous apprennent les auteurs et les inscriptions : (2)



Callias II fut daduque des mystères d'Eleusis vers 485 ; Hipponicus III fut daduque vers 450 et il fut tué à Délium en 424 ; sa femme divorcée avait épousé Périclès. Callias III fut daduque après 424 date de la mort de son père. Hipponicus IV fut daduque à son tour vers l'an 395. Mais ces dates, il importe de le remarquer avec Bossler, ne sont qu'hypothétiques, car elles sont fondées seulement sur l'époque approximative où ces personnages ont dû successivement atteindre l'âge mur (3).

On admet généralement que la famille des Callias finit dans la personne d'Hipponicus IV, mais cela n'est pas certain. Ce qui est vrai seulement, c'est qu'on ne sait presque rien sur cet Hipponicus IV daduque vers 395, et que la daduchie des mystères d'Eleusis passa, après lui, à une autre race religieuse de

(1) Voyez Fr. Lenormant, *Recherches archéologiques à Eleusis. Recueil des Inscriptions*, p. 151.

(2) Voir surtout G. Petersen, *Quæstiones de historia gentium Atticarum*, 1880, p. 34.

(3) Sur la généalogie de la famille des Callias, voyez Bossler, *De gentibus et familiis Atticæ sacerdotalibus*, p. 33-36 (in-4° Darmstadt, 1883) Fr. Lenormant. *Recherches archéologiques à Eleusis. Recueil des Inscriptions*. p. 151 à 153 ; Meier, *De gentilitate Attica* (Halle, 1834) ; G. Petersen, *Quaestiones de hist gentium attic.* p. 46.

l'Attique, celle des Lycomides, illustrée dans l'histoire par Thémistocle.

Isocrate, né en 436, mort en 337, était le contemporain et le cousin d'Hipponicus IV. On comprend qu'il ait vécu dans son intimité, ainsi qu'il s'en vante ; on conçoit également qu'il ait écrit des préceptes moraux à l'usage de Demonicus que nous n'hésitons pas à regarder comme le fils d'Hipponicus IV. De nombreux indices viennent confirmer cette assertion et lui donner tous les caractères de la certitude scientifique. Isocrate, dans son Discours à Demonicus, fait allusion aux grandes richesses d'Hipponicus ; or, la famille de l'Athénien Hipponicus IV et ses ancêtres éclipsaient tous leurs contemporains par leur faste et leur opulence. Comment pourrions-nous admettre deux Hipponicus contemporains, également célèbres par leur fortune ?

S'il s'agissait, en ce qui concerne le père du roi cypriote, d'un autre Hipponicus que de l'Athénien de ce nom, comment supposer qu'Isocrate n'eut pas spécifié nettement qu'il ne parlait pas de son compatriote et parent, mais d'un homonyme ?

Le discours d'Isocrate à Demonicus a certainement été écrit à une époque antérieure à l'accession de ce prince au trône de Citium. C'est ce qui résulte des expressions même du rhéteur qui traite Demonicus comme un jeune homme qui désire s'instruire et s'améliorer moralement. Il lui dit : « Ne vous étonnez pas si parmi les choses que je viens de vous dire, il s'en trouve un grand nombre qui ne conviennent pas à votre âge. » Isocrate parle donc à l'un de ses élèves : il n'y a par conséquent pas lieu de s'étonner que le discours d'Isocrate ne fasse, en aucune façon, allusion au titre de roi, ou à l'île de Cypre.

Nous ne saurions préciser à quelle époque ni dans quelles circonstances Demonicus passa d'Athènes à Cypre. Il accompagna peut-être Chabrias en 388 ; peut-être aussi son père s'établit-il dans l'île quelques années auparavant, ce qui justifierait la qualification de Cypriote que lui donne l'auteur de la Vie d'Isocrate. Nous avons déjà dit que Cypre, à partir des victoires de Cimon sur les Perses, reçut de nombreux colons

athéniens. Telles étaient les relations de la capitale de l'Attique avec les villes grecques de Cypre que le scoliaste d'Aristophane, dans la Comédie des *Chevaliers*, représentée en 424, dit que Cypre passait alors pour une île dépendante de l'Attique : Κύπρος, νῆσος τῆς Ἀττικῆς (1). Ainsi s'explique l'explosion d'enthousiasme des Grecs en faveur d'Evagoras chassant les Phéniciens de Salamine. Les plus illustres citoyens, comme Isocrate et Andocide s'empressent de le favoriser, soit en mettant leur talent à son service, soit même en lui offrant une partie de leur fortune. Le fils d'Evagoras, Nicoclès, vient à Athènes suivre les leçons d'Isocrate ; à deux reprises, en 414 et en 410, le rhéteur Andocide, compromis dans l'affaire de la mutilation des Hermès, se réfugie à Cypre où on lui donne d'immenses domaines et où il se livre au commerce (2). Un autre Athénien illustre, Nicophémès, s'installe à Cypre avec sa famille, et son fils fut cet Aristophane qui sacrifia toute sa fortune au service d'Evagoras. Conon lui-même se retire à Cypre, et c'est là qu'il meurt, dans les bras de sa femme et de son fils Timothée. « Un grand nombre de Grecs, dit Isocrate, hommes de probité et d'honneur, abandonnant leur pays, sont venus habiter Cypre, convaincus que la royauté d'Evagoras était plus légère à supporter et plus conforme aux lois que les gouvernements établis dans leur propre patrie ; les désigner tous par leur nom serait un grand travail. » (3) Bref, cet engouement qui s'empara alors des Athéniens pour Cypre, explique la présence dans cette île des derniers représentants de la famille des Callias. Si l'on se rappelle les révolutions multiples dont Athènes fut le théâtre au temps d'Alcibiade, principalement à l'occasion de la violation des mystères d'Eleusis et de la mutilation des Hermès, on supposera volontiers que l'expatriation de Demonicus, et peut-être de son père avec lui, eut lieu comme pour Andocide, à l'occasion de ces graves événements, dans lesquels les plus illustres maisons de l'Attique se trouvèrent compromises ou

(1) W. Engel. *Kupros*, t. I, p. 281.
(2) Andoc. *De mysteriis*, I, 4 ; W. Engel. *Kupros*, t. I, p. 292 et ss.
(3) Isocr. *Evag*. 21.

impliquées. Ce furent des membres de ces familles qui transportèrent à Cypre le luxe et aussi la dépravation qui caractérise, à Athènes, la génération qui suit la mort de Périclès : le luxe hellénique de Nicoclès, fils d'Evagoras, était légendaire.

Comme conclusion à cette étude, nous dresserons le tableau des rois de Citium tel qu'il se dégage de nos recherches, avec les dates approximatives que nous croyons pouvoir assigner à chacun d'eux :

Un roi inconnu	† 480
Baalmelek I, roi de Citium	479-449
Interrègne de quelques mois.	449
Azbaal, roi de Citium et Idalium	449-425
Baalmelek II, roi de Citium et Idalium . . .	425-400
Baalram (roi de Citium et Idalium).	400-392
Melekiaton, roi de Citium et Idalium	392-388
Demonicus (roi de Citium)	388-387
Melekiaton, restauré	387-361
Pumiaton, roi de Citium, Idalium et Tamassus.	361-312

En ce qui concerne spécialement Demonicus, nous nous sommes efforcé d'établir les points suivants :

1. Il n'y a pas de monnaies sur lesquelles le nom de ce prince soit associé à celui de Nicoclès ;

2. Les monnaies de Demonicus sont, les unes à légendes phéniciennes, les autres à légendes grecques ; il n'y en a pas à légendes cypriotes ;

3. Les types et le style des monnaies de Demonicus attestent que ce prince régnait à Citium, sous l'influence athénienne.

4. Demonicus n'a pu régner à Citium que sous la protection de l'armée de Chabrias qui, en 388, acheva d'expulser de Cypre les Perses et les Phéniciens ; il faut donc l'intercaler dans le règne de Melekiaton dont le trône fut restauré par la paix d'Antalcidas en 387.

5. Demonicus était un Athénien, fils d'Hipponicus, de la famille des Céryces, l'ami d'Isocrate.

Quelques-unes de ces données avaient déjà été pressenties par divers auteurs, principalement par MM. Ph. Berger et J. P. Six ; mais la plupart n'avaient pas été soupçonnées jusqu'ici. J'espère donc que, malgré la part d'hypotèses et d'incertitude que renferme encore ce travail sur plusieurs points, on me saura gré d'avoir précisé, plus rigoureusement qu'on ne l'avait fait, les principaux traits de l'histoire de Cypre pendant la période où Athènes et les Perses Achéménides se disputaient la possession de cette grande île.

E. Babelon.

ESSAI DE RYTHMIQUE COMPARÉE.

(Suite).

Cela serait très exact s'il était permis de négliger la syllabe tonique de l'hémistiche, mais ceci n'est point permis, les romantiques ayant toujours conservé une syllabe tonique à cet endroit, dont il faut tenir compte.

Ce trimètre apparent n'est donc encore, en réalité, qu'un tétramètre qui doit se scander ainsi :

1er *élément*		2e *élément*		3e *élément*		4e *élément*	
thesis	*arsis*	*thesis*	*arsis*	*thesis*	*arsis*	*thesis*	*arsis*
⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ ⏑	⏑ ⏑ ⏑
. . *la coupe*. .		*é tant toujours*. .		. . . *ivre.est*		*à peu près folle*..	

Quelle différence alors entre ce tétramètre romantique et le tétramètre classique ? Seulement celle-ci, c'est que dans le tétramètre classique on n'aurait pu s'arrêter à l'hémistiche sur le syllabe *jours*, car quoique cette syllabe soit tonique et finisse un mot elle ne finit point le sens, et que la césure psychique et la tonique doivent concorder. Au contraire, les romantiques évitent le concours de ces deux césures. La césure de l'hémistiche à place fixe ne reste plus que phonique, les césures psychiques vont se porter sur les sous-césures irrégulières. Le discord se résout en accord à la fin du vers ; il se résout seulement à la fin du distique ou du tristique, s'il y a enjambement.

Ce système qui consiste dans un *désaccord momentané* est encore plus frappant lorsque la césure phonique complète, c'est-à-dire, emportant une fin de mot, la *césure lexiologique*, n'existe qu'à l'hémistiche dans le vers romantique et qu'il n'y a aux deux autres places que deux césures psychiques, non lexiologiques, c'est ce qui arrive dans le vers suivant :

dans l'ombre / d'une voix // lente / psalmodiée.

Sur *voix* à l'hémistiche se trouve une césure phonique et lexiologique, une fin de mot; non psychique, puisque le sens rattache étroitement *lente* à *voix* ; sur les voyelles muettes finales non élidées d'*ombre* et de *lente* ne peuvent se trouver que des césures psychiques.

Mais il existe au delà un trimètre cette fois *réel*, mais *ultrà romantique* qui supprime cette syllabe tonique de l'hémistiche elle-même, et alors le trimètre est véritable.

Tandis que tout à l'heure il y avait bien trimètre, mais au point de vue psychique seulement, le vers restant tétramètre au point de vue phonique, ici le trimètre existe tant au point de vue phonique, qu'au point de vue psychique, il n'y a plus d'harmonie discordante entre les deux éléments, mais déplacement des deux à la fois, et alors on peut accepter ici sans réserve le système de Becq de Fouquière.

Ainsi dans ce vers :

La coupe s'étant enivrée enfin est folle.

Il faut bien réellement scander ainsi :

1er *élément*		2e *élément*		3e *élément*	
thesis	*arsis*	*thesis*	*arsis*	*thesis*	*arsis*
ᴗ ᴗ ᴗ	ᴗ ᴗ ᴗ	ᴗ ᴗ ᴗ	ᴗ ᴗ ᴗ	ᴗ ᴗ ᴗ	ᴗ ᴗ ᴗ
. . *la*	*coupe s'é*	*tant en iv*	*vrée..*	*en fin est*	*folle..*

Dans ce vers le temps total se divise bien toujours en trois parties égales, mais chacune de ces parties contient un nombre inégal de syllabes, et par conséquent les syllabes, lorsqu'elles s'accumulent plus nombreuses, se prononcent plus rapidement.

Il n'y a plus alors désaccord entre la césure phonique et la psychique ; aucune n'a plus lieu à l'hémistiche ; toutes les deux se placent ensemble et à d'autres endroits du vers. La césure à la fois phonique, lexiologique et psychique se trouve cette fois *déplacée*.

Quelquefois on va plus loin ; la césure lexiologique consistant dans la fin d'un mot se trouve détruite ; il n'existe plus que la césure psychique et que la césure phonique qui ne coïncident pas, il est vrai, mais se suivent à une syllabe atone d'intervalle.

C'est ce qui aurait lieu dans le vers suivant :

Dans l'om | bre ⁞ la lente voix | ⁞ bas psalmodiée.

Nous marquons la césure phonique par une barre verticale, la psychique par des pointillés. Une première césure phonique a lieu sur la syllabe *om*, une première psychique sur la syllabe *bre* qui suit ; à l'hémistiche césure d'aucune sorte ; après *voix*, 2e césure à la fois psychique, phonique et lexiologique.

La seconde césure pourrait aussi n'être que phonique comme la première.

C'est ce qui a lieu souvent dans la rythmique italienne qui ne connait que la césure phonique, mais à la différence de l'ultrà-romantique que nous venons de décrire, la rythmique italienne veut un nombre fixe de syllabes entre chacune de ses césures rythmiques.

Di luce lim pidis | sima i tuoi colli.

Il n'y a qu'une seule césure après la 6e syllabe et cette césure arrive au milieu d'un mot et est purement phonique. Mais nous sommes dans un décasyllabe, et une telle césure a lieu régulièrement soit après la 4e, soit après le 6e syllabe, et ne peut se placer ailleurs.

Le trimètre ultra-romantique est donc un alexandrin dont temporalement le temps est divisé en trois parties toujours égales, mais chacune des divisions contient à chaque vers un nombre inégal de syllabes ; de plus le temps total est d'un quart plus court que celui du tétramètre.

L'unité et la division du temps en parties égales n'est donc nullement altérée ; la division est en trois, au lieu d'être en quatre, le temps est raccourci d'un quart, voilà tout. Il n'y a plus d'ailleurs de désaccord entre les divisions du temps de la pensée, et les divisions du temps du rythme ; en un mot, la théorie de Becq de Fouquière se trouve exacte pour ce rythme.

Mais s'il en est ainsi quant au *temps*, la modification du vers est bien plus profonde quant au *lieu* ; c'est-à-dire que la *rupture de la symétrie* continue d'exister, et qu'il se forme et subsiste une *harmonie discordante* quant à la *symétrie*. En effet, les parties correspondantes de chaque vers consécutif ne

présentent plus jamais le même nombre de syllabes ; bien plus, ce nombre de syllabes n'est presque plus jamais le même dans les diverses parties du même vers, et cette disharmonie ne se trouve résolue qu'accidentellement quand se retrouve plus tard un autre vers ayant le même dessin rythmique avant que l'impression du premier soit entièrement effacée.

Ce vers ultrà-romantique existe donc, mais est-il légitime ? Remarquons qu'il diffère du vers *similaire italien*, en ce que ces coupures phoniques ne se trouvent plus à des places marquées d'avance.

Quoique ce soit ici le lieu, non de discuter la légitimité d'un système mis en pratique, mais seulement d'en constater l'existence et de le classer, il faut bien se demander si ce vers plus ou moins admis *est rythmique*, s'il est une monstruosité, ou un vers différent moins normal.

Dans ce vers ultrà-romantique il faut bien distinguer deux choses qui appartiennent à deux ordres d'idées différents : 1° *les rapports des coupures psychiques avec les coupures phoniques* ou autrement dit, les divisions du temps pour la pensée ou pour le rythme proprement dit, 2° la *suppression de la césure lexiologique*, 3° la *place variable* de la césure, ou division temporale *phonique* seule conservée.

En ce qui concerne le premier point, voici ce qui s'est passé. L'école classique avait subordonné les divisions temporales ou césures psychiques aux divisions temporales ou césures phoniques et avait donné à celles-ci une place toujours la même, à l'hémistiche. Il en résultait une harmonie simple, complète et immédiate, mais à l'effet monotonique.

L'école romantique a rendu la césure psychique indépendante de la césure phonique ; elle a fait plus, elle l'a rendue dominante, si bien qu'on a soutenu que la césure phonique à place fixe de l'hémistiche n'existait plus. La césure phonique de l'hémistiche est restée lexiologique, c'est-à-dire qu'elle porte sur la fin d'un mot. La psychique, au contraire, s'affranchit souvent de cette dernière condition.

L'école ultrà-romantique dégage complètement l'une de

l'autre les deux césures qui avaient tour à tour prédominé. La césure phonique existe séparément et nettement ; la césure psychique n'existe plus que latente et à des places indéterminées. Elles n'ont plus aucun lien entre elles. Cependant aux fins de vers ou de strophes elles finissent par se superposer.

A ce point de vue, l'innovation de l'école ultrà romantique nous semble excellente.

L'*indépendance respective des deux césures* peut produire de très beaux effets ; il en résulte d'ailleurs une grande variété, et une harmonie différée plus prolongée, et par conséquent plus puissante.

D'ailleurs, ce n'est qu'un retour sur ce point au système gréco-latin, dans lequel la césure n'implique nullement le moindre arrêt dans le sens, mais seulement dans la suite du rythme.

Ce système remplace la césure unique de l'hémistiche par deux césures, ce qui ne peut que donner plus de soutien au vers. Ces nouvelles césures étant rythmiques, plus n'est besoin non plus de la césure rythmique de l'hémistiche.

Vient ensuite la suppression de la césure lexiologique que le latin conservait, mais que l'italien et les autres langues romanes suppriment. Du moment où la césure n'est plus du tout psychique, où elle est devenue phonique, nous ne voyons plus de nécessité à ce qu'elle porte sur la fin d'un mot plutôt que sur son milieu. En fait, il est vrai, il arrivera encore souvent qu'elle portera sur cette fin, la syllabe tonique sur laquelle seule la coupure rythmique peut s'appuyer étant en français toujours ou la syllabe finale, ou la pénultième qui précède un *e* muet, mais ce ne sera qu'un *résultat indirect*. Le vieux français admettait aussi ce système.

Reste le troisième point, la mobilité de la césure phonique seule conservée par cette école. Nous savons que la rythmique italienne est contraire. Elle donne à ses césures purement phoniques des places fixes ; et c'est cette fixité qui constitue précisément l'existence isolée et interne d'un vers. Si elle est détruite, si les accents toniques, seule césure désormais, peuvent se mettre indifféremment à toute place, *qu'est-ce qui distinguera le vers de la prose ?*

L'école ultra-romantique fera à cette objection deux réponses :

1° Si les accents toniques formant la césure tonique sont à des places invariablement les mêmes, on retombera dans la monotonie du vers classique. Qu'importe que la coupe soit dimétrique ou trimétrique, ou que dans la décasyllabe elle ait lieu après la 4e syllabe ou la 5e ou la 6e ou ailleurs, si elle est toujours au même endroit ; le besoin de variété restera toujours non satisfait.

Cette première réponse n'est pas fondée. D'abord la césure psychique étant devenue absolument libre, il résulte de cette indépendance des deux césures, et de leur place à des endroits différents, en outre, de la place variable de la césure psychique, une grande variété qui rend la monotonie impossible.

Puis, si cette monotonie laisse encore des traces, il est facile de les détruire au moyen du procédé qu'emploie pour cela la versification de l'italien, de l'espagnol, du portugais, des langues apparentées à la nôtre. Leur décasyllabe a deux césures phoniques non cumulées, mais alternantes, l'une après la 4e, l'autre après la 6e syllabe ; elle y joint même d'autres césures accessoires et concomitantes à place plus variée. De même, n'avons-nous pas en français une décasyllabe à césure après la 4e syllabe, et une autre à césure après la 5e ? Le vers latin ne varie-t-il pas son hexamètre en employant tantôt la césure penthémimère seule, tantôt les césures trihémimère et hepthémimère réunies ? Ne pouvons-nous pas dans l'alexandrin faire alterner le dimètre régulier avec le trimètre régulier.

Sans doute un décasyllabe seul à césure de 6e syllabe détonnerait chez nous dans une pièce ne se composant par ailleurs que de décasyllabes avec césure après la 4e. Mais l'alternance fréquente de ces deux césures ne détonnera pas et au contraire procurera une sensation agréable.

2° La césure n'est plus nécessaire dans l'état actuel du rythme que pour équilibrer le vers ; dès que cet équilibre est assuré, il n'y a plus rien à exiger de plus. Or le vers est constitué en équilibre soit par un accent tonique à l'hémistiche, soit par deux accents toniques se trouvant de chaque côté du vers, à

une distance respective assez éloignée pour que l'équilibre soit stable ; il n'est pas besoin que cette place soit fixe ; il suffit qu'elle s'applique *en un point au centre de gravité*, ou en *deux points* en des endroits suffisamment éloignés de ce centre.

Cette objection est plus grave et semble tout d'abord devoir triompher. Dans le petit vers (celui même de 8 syllabes) point de césure. Pourquoi ? Parce que par son peu d'étendue il se soutient seul. Donc, dans le vers plus long, il suffit d'appliquer un soutien suffisant, la seule raison de la césure étant l'équilibre.

Oui, mais l'équilibre, lorsqu'il ne s'applique pas à des points déterminés d'avance et où l'on sait qu'il est stable, dépendant dans chaque vers de l'oreille du poète, peut être établi par son instinct, stable encore, mais souvent aussi instable. Faire dépendre les règles de la versification du goût même du compositeur est dangereux. Sans doute cela tient ses idées euphoniques et rythmiques toujours en éveil, ce qui est un bien, mais aussi, préoccupé constamment de créer le rythme lui-même, livré à des tatonnements, il perd de vue l'élément psychique de la poésie, le sentiment et la pensée ; il a trop à faire.

On nous objectera que nous faisons la critique ici du poète et non du système, que celui-ci exigera seulement des poètes plus délicats. C'est déjà un inconvénient. Le rythme est un mécanisme, et il faut un mécanisme solide, car l'ouvrier qui s'en sert ne doit pas toujours et nécessairement être un mécanicien.

Mais nous avons contre le système ultrà-romantique, en ce qui concerne la variabilité absolue de la césure phonique, une objection beaucoup plus grave à formuler.

Sans doute, quelle que soit la place variable de l'accent tonique qui divise le temps total du vers, ces divisions n'en restent pas moins égales entre elles, sauf à renfermer dans chacune d'elles un nombre plus ou moins grand de syllabes, et ainsi l'élément *temps* dans le vers reçoit pleine satisfaction. Mais il n'en est pas ainsi de l'élément *lieu*, de la symétrie du dessin

rythmique. Cette symétrie n'existe plus ni dans l'intérieur du même vers, ni de vers à vers. En effet, la même division du temps ne renfermant plus jamais le même nombre de syllabes, les syllabes non toniques ont partout des valeurs quantitatives différentes. Les brèves sont tantôt moins brèves, tantôt plus brèves, tantôt très brèves. Il n'y a plus de *dessin rythmique*. L'effet est le même que si en latin chaque pied se composait d'une longue et d'un nombre indéfini de brèves. Quelquefois même deux accents pourraient se suivre. Enfin on revient ainsi au système du vieux germanique qui ne tient compte que des *arsis* portant sur des syllabes accentuées, qui remplit, comme elle peut, l'espace entre les diverses *arsis*, ou même le laisse vide.

Hé bien ! cette *absence de dessin symétrique* qu'on conçoit bien dans un système métrique *embryonnaire*, préhistorique, ou dans un système de réformation après une désintégration, ne se conçoit plus lorsqu'au contraire le rythme doit se perfectionner, s'intégrer de plus en plus. C'est un retour vers la barbarie ; ce n'est point une vigoureuse poussée en avant.

La question était si importante que nous n'avons pu nous empêcher de donner notre sentiment ; mais nous rentrons maintenant dans notre rôle véritable qui se borne à constater et à expliquer.

Tel est le système rythmique qui dans diverses phases, mais surtout dans les périodes historiques de non-civilisation ou de décivilisation domine ; c'est *le système purement temporal*, et qui n'a pas admis encore ou qui n'admet plus l'autre élément du rythme, aussi indispensable que le premier, l'*élément symétrique*.

Ce système n'est pas destiné à rester ainsi incomplet, il cherche à adjoindre à son élément *temporal* l'élément *symétrique* qui lui manque ; en un mot, *le rythme s'intègre* de plus en plus. Cette évolution est bien sensible dans le passage du vieux-haut allemand au moyen-haut-allemand et de celui-ci à l'allemand moderne ; elle a même été favorisée là par un fait externe, par l'influence de la versification gréco-latine. Peu à

peu on voit la distance entre les *arsis* ne plus souffrir le vide, puis la *thesis* désormais toujours présente s'organiser, offrir enfin les mêmes combinaisons de syllabes ; la division temporale n'existe plus seule, la symétrie, la division locale est née.

Sans doute il y a déjà symétrie quand les divisions temporales sont partout les mêmes, mais cette symétrie est incomplète, il faut qu'elle s'applique aussi au *substratum* de la poésie, aux syllabes, et que celles-ci soient dans chaque division du temps, de même nombre si on les compte de même quantité, ou de même degré d'accentuation si on les pèse. L'*harmonie temporale* ne suffit pas, il faut de plus l'*harmonie locale* ou *symétrique*. En d'autres termes, l'*élément lieu s'applique à la fois au temps et à la matière du rythme.*

Nous venons de décrire *le second groupe des rythmes*, en ce qui concerne la proportion du mélange de l'*élément temporal* et de l'*élément local*.

Décrivons maintenant le second groupe des rythmes, en ce qui concerne le choix, dans la matière rythmique, de l'élément *nombre* et *sonorité* d'un côté, de l'élément *accent* de l'autre, de l'élément *quantité* d'un troisième.

Nous verrons que ces groupements coïncident.

Nous examinons ici d'abord l'élément : *accent*.

Dans les rythmiques qui s'occupent surtout de l'élément *temporal* du vers, il faut que cet élément soit fortement marqué, que chaque division du temps du vers ressorte. Comment ressortira-t-elle le mieux ?

Chaque division de temps est marquée pour une *arsis*, c'est-à-dire un repos ou une insistance ou les deux réunis. La voix devra s'élever ou se renforcer ou se prolonger ; mais tous ces moyens ne sont pas également efficaces.

Le *prolongement* de la voix se fait au moyen du système de la *quantité*. La syllabe *longue* soutient l'*arsis* beaucoup mieux que la syllabe brève, mais le prolongement seul de la durée ne frappe que faiblement.

L'*élévation* de la voix frappe davantage, mais elle n'est guère usitée en rythmique ; elle appartient beaucoup plus au chant.

L'*intensité*, au contraire, l'argumentation d'énergie de la voix frappe vivement la syllabe soumise à l'*arsis* et fait parfaitement ressortir celle-ci.

La prédominance de l'élément *temporal* amène donc le choix, parmi les matières du rythme, de l'élément qui consiste dans l'*accent d'intensité*.

Cela se vérifie historiquement. Dans le vieux germanique où le système purement *temporal* est en pleine vigueur, c'est l'accent *d'intensité* qui forme l'*arsis*, et pour augmenter sa force on établit une *allitération* entre ses accents d'intensité. Ce sont comme les *sommets du vers* qui dominent tout le reste et se correspondent par des signaux.

De même que la prédominance du système temporal marque un temps de barbarie, de même celle du système d'accentuation.

Ce n'est pas seulement dans la rythmique barbare que le système de rythmique par l'accentuation domine, mais aussi dans les temps de retour momentané à la barbarie, de *décomposition rythmique* précédant la recomposition, de désintégration préalable à l'intégration nouvelle. C'est, en particulier, ce qui a eu lieu au moyen-âge.

Dans la langue latine, comme dans la langue grecque, c'était la quantité seule qui réglait le vers, on ne tenait aucun compte de l'accent. Dans le passage de la langue latine aux langues romanes, la sensation de la quantité se perd ; l'accent seul reste et règle désormais le vers ; en même temps la division temporale, comme nous l'avons vu, l'emporte sur la division symétrique.

Le fait n'est pas spécial au latin et aux langues romanes, il se produit partout, dans le passage du grec au romaïque, dans celui de toutes les langues premières à leurs langues dérivées. Par une évolution certaine, *l'accent hérite du rôle de la quantité.*

Le passage de la quantité à l'accent a été bien étudié *dans son principe*. Lorsque l'accent d'élévation se convertit en accent d'intensité, ce qui arrive lorsque le sentiment musical du langage se perd, lorsque par ailleurs les mots se contractent, il devient beaucoup plus fort, il contre-balance d'abord la quan-

tité, puis la déplace et l'attire sur lui ; dans la versification française les syllabes frappées d'accent tonique ont une *longueur virtuelle*, même lorsqu'elles sont brèves de nature. *De même qu'il y a la longue par position, il y a la longue par accentuation.*

A son tour la versification accentuée marque beaucoup mieux l'*arsis*, et le rythme prend ainsi de plus en plus le *caractère temporal*, en diminuant son *caractère symétrique*.

Mais l'accent n'a pas dans le mot la même place que l'ancienne quantité. Que va-t-il se passer quant aux rythmes ? Il semble que tous les rythmes latins vont se conserver, que seulement on va les marquer par des syllabes accentuées et des non-accentuées, au lieu de le faire par des longues et des brèves. S'il en avait été ainsi, nous aurions eu de suite un hexamètre accentuel, un pentamètre accentuel etc. ; il n'en est rien. La langue allemande moderne a bien artificiellement produit tout cela par une imitation voulue du système greco-latin.

Mais il n'en a point été ainsi dans le cours normal de l'évolution. Pour le français l'accentuation constante de la dernière syllabe rendait d'ailleurs impossible l'application du système *dactylo-trochaïque* ; il ne restait que le système *anapesto-ïambique*.

Mais ce dernier système lui-même était inapplicable au français. Le caractère analytique de cette langue la remplit de proclitiques, c'est-à-dire de mots non accentués ; de plus, beaucoup de ses syllabes dépassant le degré de l'atonie deviennent sourdes ou muettes ; enfin ses mots très courts, si l'on exclut ceux de couche savante introduits plus tard, ne contiennent que deux syllabes, l'une tonique, l'autre atone, ce qui réduit le système anapesto-ïambique à l'*ïambique seul*.

Il semble donc que le *vers français* va devoir être un *vers ïambique*.

Mais alors voilà un vers absolument monotone ; grâce à son bisyllabisme et à sa structure ïambique, chaque pied va se composer d'un mot séparé. Les *ictus* deviennent trop fréquents et par là même leur force s'affaiblit beaucoup. Deux ou trois temps forts par vers suffiront et ressortiront mieux.

Tout cela, bien entendu, n'a pas été raisonné, et s'est fait instinctivement.

Dès lors il n'y a plus de pieds proprement dits ; il ne reste plus ou il ne semble plus rester que le nombre de syllabes.

En Italien, en Espagnol, en Portugais, les mots n'ont pas subi la même réduction, aussi les syllabes accentuées formant *arsis* sont plus nombreuses. Le décasyllabe renferme souvent *trois arsis*, deux obligatoires, une facultative ; ces *arsis* sont espacées suivant des règles, on possède donc des vestiges de pieds.

Enfin plus l'inversion devient rare, et elle l'a été toujours plus qu'en latin, plus les agencements en pieds rigoureux et nombreux devient difficile, voire même impossible.

Dans ces conditions, ce qui va rester du vers latin, en convertissant, bien entendu, le système quantitatif en système accentuel, c'est *la césure*, ou *les césures*. Les césures reposent sur la fin d'un mot, et suspendent toujours, au moins légèrement, le sens ; il n'y en a qu'une ou deux par vers ; leur retour rare, leur insistance plus grande les font survivre ; *elles vont être pour le vers moderne ce que le pied était pour le vers ancien*. Cela est si vrai que, si la césure en devenant pied en français a retenu en même temps son ancien caractère de césure, elle ne l'a point retenu dans le vers italien où elle atteindra même le milieu d'un mot et où elle n'est bien que le *succédané du pied ancien*.

Ce n'est pas tout ; le système de formation du vers qui se trouve à l'origine se retrouve aussi aux époques de désintégration suivie d'intégration nouvelle, à savoir la réunion de deux petits vers, *Kurzzeilen*, pour en former un grand *langzeile*. Le petit vers de 4 syllabes ou de 6, par exemple, n'a besoin que d'un seul accent tonique : celui qui marque la fin du vers ; si l'on réunit ensuite un vers de 4 syllabes et un autre de 6, ou bien un vers de 6 et un autre de 4, on a ainsi tout mécaniquement un décasyllabe ayant une syllabe tonique en même temps qu'une césure, dans le premier cas après la 4e syllabe, dans le second après la 6e, et une autre syllabe tonique à la fin.

Ces deux facteurs bien différents ont agi ensemble.

La réunion de deux *Kurzzeilen* en une *langzeile*, la césure résultant de cette réunion (même dans le vers de 8 syllabes qui semble lui-même avoir eu une césure après la 4e syllabe, comme réunissant deux vers de 4 syllabes), cette césure lorsqu'elle ne fut plus lexiologique restant encore comme phonique, nous paraissent des faits incontestables. L'évolution nous en semble parfaitement marquée par cette circonstance que dans le décasyllabe les *e* muet de l'hémistiche ne sont pas comptés, pas plus qu'à la fin du vers, sans qu'il soit besoin de les élider, parce que l'on conserve le souvenir de la *Kurzzeile*, et qu'un vers devait se trouver terminé là, puisqu'à cette même place l'*e* muet compte, mais compte dans le dernier hémistiche, de sorte qu'elle n'est plus que phonique ; tandis que dans l'italien plus proche du latin et ayant subi moins de décomposition avant d'arriver à la récomposition, il n'y a jamais eu à cette place que césure phonique, qu'*arsis*.

Ce premier facteur opère sur la langue en voie de recomposition, abstraction faite de sa dérivation d'une langue à rythme déjà organisé.

Le second facteur est l'influence de ce rythme disparu, mais qui a laissé son rejeton ; *la césure latine est devenue le pied moderne*.

Certains auteurs ont vu encore autre chose dans l'évolution que nous venons de décrire. La *versification accentuelle* aurait de tout temps existé chez les Romains à côté de la *versification quantitative ;* la première aurait été populaire, la seconde savante ; au moment de la désorganisation le rythme populaire aurait triomphé. Ce système, sans être absolument prouvé, est possible. Il ne contredit pas d'ailleurs notre exposé, il le complète seulement et lui donne une interprétation spéciale. Il est possible que chez les Latins il ait existé de tous temps à côté du *rythme savant quantitatif*, un *rythme populaire accentuel* transportant plus ou moins dans le domaine accentuel les cadences du premier, ou plutôt ayant avec celui-ci des germes connus. Ainsi, à côté de la *rythmique quantitative et symétrique*

civilisée, il existerait partout *une autre rythmique accentuelle et temporale*, soit barbare, soit populaire, appelée de temps en temps à substituer ou renouveler la première. Cela confirme notre répartition en 1° *rythmique à la fois quantitative, symétrique et civilisée*, 2° *rythmique à la fois accentuelle, temporale et populaire ou barbare.*

Seulement ces deux rythmiques parallèles n'ont pas été sans action réciproque, et les formules de la quantitative ont pu servir de modèle à l'accentuelle, de même que chez nous la cantique a servi souvent de modèle à la chanson et vice versà.

On peut comparer à ce parallélisme celui du rythme classique français avec le rythme populaire qui supprime tous les *e* muets tandis que l'autre les maintient, et qui admet le synérèses du discours, tandis que l'autre restitue les diérèses.

Reste à savoir, en examinant de plus près le second facteur, comment nos anciens vers, et surtout le principal, le *décasyllabe* est né d'un rythme et d'une césure latine, bien entendu, *mutatis mutandis*, c'est-à-dire en substituant partout l'accent à la quantité.

Là dessus les systèmes abondent, et l'incertitude règne. Mais deux principes nous paraissent certains.

Le nombre des syllabes des *vers* romans, du français en particulier, étant fixe, ce vers n'a pu dériver que d'un vers latin offrant toujours un nombre fixe de syllabes.

Le vers latin qui a servi de type ne doit pas faire partie d'une strophe contenant une *clausula* différente, parce que dans ce cas le vers isolé n'a jamais eu de vie réelle.

La transmission n'a pu se faire par voie savante proprement dite, c'est-à-dire par imitation voulue d'un rythme latin, car le rythme est instinctif ; mais étant donné les habitudes religieuses du moyen âge, la transmission a dû se faire par le chant religieux, les hymnes ou les cantiques, dont le fond était devenu populaire.

Les principaux types qu'on a cru avoir servi de modèle, d'après les systèmes sont ceux-ci, en ce qui concerne le décasyllabe :

1° *le dactylique tétramètre hypercatalectique* (système de L. Gautier, ten Brink et Bartsch)

quam cúperem tamen ante nécem,
Si potis est, revocare túam

lesquels quantitativement étaient

quam cuperēm tamen ante nēcem,
Si potis ēst, revocare tuām

avec césure après le 4ᵉ syllabe.

Et qui avec le chant seraient devenus au point de vue de l'arsis,

Si potis ést, revocare tuám
Quam cuperém, tamen ante nécem.

On objecte avec raison que le nombre des syllabes est variable et peut se réduire à huit ou neuf, le spondée pouvant substituer le dactyle. D'un autre côté, son maximum est toujours de 10 syllabes tandis que le décasyllabe peut en avoir onze et même douze, quand la syllabe tonique de l'hémistiche et celle tonique de la fin du vers sont suivies de syllabes atones, lesquelles ne s'élident pas et ne se comptent pas.

2° *le vers saphique* (système de Littré et de Quicherat).

Est mihi nónum superantís ánnum
Plenus Albáni cadus est in hórto

On objecte que le vers saphique n'a pu être transmis sans la *clausule* de sa strophe. D'ailleurs le saphique n'a qu'une césure, celle après le 4ᵉ syllabe, comment s'expliquerait alors le décasyllabe avec césure après la 6ᵉ syllabe ? Enfin la syllabe formant *thesis* qui se trouve dans le même mot après l'*arsis* de la 4ᵉ syllabe s'éliderait en français; de même, celle qui suit l'arsis de la fin du vers, ce qui réduirait le vers à 9 syllabes.

3° *le trimètre ïambique* (système de Benlœw).

Phaselus ílle quem videtis hóspites.

Le nombre des syllabes est de 12, mais justement les deux syllabes de trop seraient les deux syllabes qui s'élident en français après le temps fort de la césure et le temps fort de la fin du vers.

D'autre part, ce nombre de 12 conviendrait bien aux vers

italiens *sdruccioli* lesquels, quoique décasyllabes, se composent cependant matériellement de douze syllabes.

On objecte que dans l'exemple ci-dessus cité les syllabes atones qui se trouvent dans le même mot à la suite de l'*arsis* de l'hémistiche et de celle de la fin du vers devant tomber on n'a plus que neuf syllabes au lieu de dix.

4° *le trimètre ïambique, mais scazon* (système de Victor Henry).

Baiana nóstri, Basse, villa Faustíni.

Ce vers, où le dernier pied, au lieu d'être un ïambe, est un trochée donne, converti en vieux français, juste dix syllabes, grâce à cet agencement ; les syllabes *tri* et *ni* tombant seules.

On peut citer ces vers de l'Alexandre qui sont frappants sous ce rapport.

Post conversá (runt) | insimul longa mén (te) Alex. 21
Magis dolo(rem) | non possunt oblitá (re) 157
Domna Sancta Mari(a) | vos me inde ajtátis Aïol 1921.

Les deux premiers vers ont la césure après le 4e pied, le dernier après le 6e pied, ce sont bien les deux césures du décasyllabe. Les premiers dérivent du scazon penthémimère, le dernier du scazon hepthémimère.

Mais il y a contre ce système une objection grave. Le trimètre ïambique scazon ne figure pas parmi les types de vers latins rythmiques que nous a légués le moyen-âge. On répond que ce vers n'est point passé du latin savant au roman, mais qu'il avait un ancêtre dans le rythme latin préhistorique, type qui était passé directement de la préhistoire dans l'usage populaire.

Tous ces systèmes ont si peu convaincu les esprits que de nouveaux se sont produits, écartant entièrement l'idée de la génération du vers roman par le vers logaédique, et on a cherché dans le vers classique latin, le vers hexamètre, l'origine du décasyllabe. C'est, du moins, ce qu'a essayé un éminent linguiste, Thurneysen dans une brochure intitulée : *der weg von daktylischem hexameter zum epischen Zehnsilber der Fran-*

zosen. L'auteur commence par déclarer, ce qui est vrai, que l'origine du décasyllabe est une énigme non résolue, et qu'il manque dans l'ancienne rythmique latine qui semble le type ou le reflet de la poésie populaire. Puis il poursuit les transformations successives du vers latin. Souvent les exemples cités résistent à la démonstration de la thèse.

Un point surtout nous frappe. C'est que la césure après la 4e syllabe ne saurait correspondre à la césure penthémimère de l'hexamètre, qui en supposant le vers purement spondaïque vient, comme son nom l'indique, après la 5e syllabe. Il est vrai qu'on suppose alors que la 5e syllabe tombe, parce qu'elle est atone, consiste souvent en *e* muet, et que c'est précisément ce qui rend l'hémistiche du décasyllabe roman *asynartète*. Voilà beaucoup trop de conditions. J'aurais mieux compris la césure penthémimère engendrant le décasyllabe dans la formule 5 + 5 ; mais la formule historique est 4 + 6.

Je sais bien aussi qu'on peut soutenir que le décasyllabe est précisément un hexamètre converti, que si le premier hémistiche est de 4 syllabes au lieu de 5, le second est bien raccourci de 7 à 6, et le vers total de 12 à 10.

Tout cela évidemment et en théorie n'est pas impossible et s'expliquerait par la chute dans chaque hémistiche de chaque dernière syllabe atone, mais c'est que précisément aussi la dernière syllabe pouvait ne pas être atome, et alors tout l'édifice est renversé.

D'un autre côté, si le vers de 12 syllabes (hexamètre réduit en pieds spondaïques) latin s'est contracté en 10 syllabes, le vers de 12 syllabes français, l'alexandrin devra être la réduction à son tour d'un vers de 14 syllabes spondaïques au plus. Comment expliquer la coexistence du décasyllabe et de l'alexandrin ?

Aucune explication convaincante n'est donc fournie par tous ces systèmes. Le facteur venant de la succession du latin résulte plutôt de la forme combinée de différents rythmes ne cadrant pas exactement avec le décasyllabe, mais en donnant la cadence essentielle ; *c'est le résultat de la fusion de tous les*

différents vers latins pouvant se scander ïambiquement, la seule direction convenant à la plupart des langues romanes, avec exclusion du système anapestique, et surtout des systèmes trochaïques et ïambiques ; *il ne faut pas chercher de vers latin dont le décasyllabe soit le calque exact et direct ; c'est une fusion des divers vers isométriques.*

En terminant la description du système de rythme qui se règle surtout *temporalement* et qui exprime les divisions du temps par les accents, disons qu'un tel procédé exclut forcément le système *dactylico-anapestique* pour ne conserver que le *trochaïco-ïambique*. En effet il n'y a pas dans les langues à prosodie accentuelle de véritable spondée, celui-ci n'existant pas, le système du dactyle et de l'anapeste sans substitution et équivalence possible devient extrêmement difficile ; d'ailleurs la division purement temporale (temps fort et faible) se marque bien mieux par l'alternance de syllabe tonique et de syllabe atone. *Le dactyle et l'anapeste appartiennent au rythme symétrique, au mètre savant.*

Non seulement cela est démontré vrai par la logique, mais aussi par l'expérience. Pour ne citer qu'un seul fait, Westphal et Allen constatent que, tandis que le vers Saturnien contient un certain nombre de *thesis* composées de deux syllabes, de deux brèves, l'ancêtre préhistorique du Saturnien, le vers antique italique, celui des hymnes Saliaires, par exemple, ne contient que des *thesis* d'une syllabe, par conséquent des vers de la forme *trochao-ïambique* et non de celle *dactylico-anapestique*. De même, ni dans la poésie Avestique, ni dans la poésie Védique, il n'y a de *thesis* de deux syllabes organisées comme syllabes, et si l'on en rencontre souvent, dans le vieux Germanique, c'est que là on ne tient aucun compte de la *thesis*, et qu'elle peut être à volonté exubérante ou nulle.

Voilà donc trois caractères qui ordinairement s'accompagnent : 1° *prédominance de l'élément temporal sur l'élément symétrique*, 2° *rythme réglé par l'accentuation et non par la quantité*, 3° *thesis* à un seul élément, lorsqu'elle est réglementée. Il faut en ajouter un quatrième, la *prédominance* du *rythme*

ascendant sur le *rythme descendant*, tandis que dans la versification du système contraire, du *système symétrique*, nous verrons, au contraire, que c'est le *rythme descendant* qui domine.

Le *rythme ascendant*, c'est celui où le *temps faible précède le premier*; c'est ∪ ⏑́, ∪ ∪ ⏑́, ∪ ∪ ∪ ⏑́, - ⏑́, c'est-à-dire l'*iambe*, *l'anapeste*, le péon quatrième, le spondée remplaçant l'iambe; le *rythme descendant* est celui où le *temps fort, précède le temps faible*, c'est ⏑́ ∪, - ∪ ∪, ⏑́ ∪ ∪ ∪, ⏑́ -, c'est-à-dire le trochée, le dactyle, le péon premier, le spondée substitut du trochée.

Quel est le plus naturel de ces deux rythmes? Quel est le plus parfait?

Le plus parfait c'est certainement le système descendant, il est le seul conforme au système musical, où la mesure commence par un temps fort, où si quelquefois le temps faible précède, on est obligé de supposer que c'est le reste d'une mesure précédente.

Mais c'est, au contraire, le rythme ascendant, parait-il, qui se présente le premier à l'oreille, car c'est celui de toutes les rythmiques naissantes, et de beaucoup de celles renaissantes, de la rythmique française, en particulier.

Westphal a prouvé que, de même que le pada védique dans sa partie seule organisée, dans sa seconde, se dirige ïambiquement malgré quelques divergences et imprime cette direction à la première, de même le pada avestique, que telle est aussi la direction non seulement du vers du vieux germanique, mais aussi du Saturnien, et même de l'hexamètre grec homérique.

Peu à peu, et lorsque la civilisation grandit, le rythme descendant lui succède, et c'est cette transformation qui est très curieuse à étudier; Westphal et après lui Allen l'ont décrite avec soin. Elle laisse deux traces importantes, et se fait au moyen de deux instruments que nous avons déjà décrits, la *catalexe* et surtout l'*anacruse*.

Examinons ce processus.

Le vers le plus ancien de la métrique avestique et védique est un de ceux qui se composent de padas de 8 syllabes,

l'*anushtubh* ; c'est le *pada* de 8 syllabes que nous avons à considérer.

Voici la formule du vers composé de deux *padas*.

1er *pada* ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒

2e *pada* ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒ ⏒

C'est-à-dire que tout d'abord il n'y a ni versification *temporale*, ni versification *symétrique*, mais seulement, et conformément à un troisième système que nous développerons un peu plus loin, versification *numérique*, où l'on compte seulement le nombre des syllabes, abstraction faite de l'accent et de la quantité.

Ces deux *padas* sont nettement séparés par le sens ; le vers est une phrase en deux propositions.

Mais à côté de la simple numération des syllabes, se dessine bientôt le rythme, c'est-à-dire la distribution des syllabes en temps forts et en temps faibles. Cette distribution est ïambique, le rythme est ascendant. Ces huit syllabes forment quatre pieds, ou une *tétrapodie*. Ce rythme reste-t-il *abstrait*, l'*ictus* qui le forme se pose-t-elle sur les syllabes paires sous la seule condition qu'elles soient paires ? Peut être d'abord, mais plus tard il faut que la syllabe réponde *par sa nature* à l'*ictus*, qu'elle soit longue dans l'ordre d'idées de la quantité, comme elle devrait être tonique si la versification était accentuelle.

Ces padas deviennent ainsi chacun

⏒ ⏒ ⏒ ⏒ | ⏑ - ⏑ -

⏒ ⏒ ⏒ ⏒ | ⏑ - ⏑ -

C'est cet *Anushtubh* védique et avestique qui modifié forma la *Cloka* Sanscrite.

Quelquefois la tétrapodie devient *catalectique*. Au lieu de :

Indram viçvâ avîvṛidhant.

⏒ ⏒́ ⏒ ⏒́ ⏒ ´ ⏑ ⏑́

on obtient alors

⏒ ⏒́ ⏒ ⏒́ ⏒ ´ ⏑́

rathîtanam rathînām.

Dans cette catalexe ce qui manque ce n'est pas la dernière arsis, mais la dernière thesis formant la pénultième syllabe ; l'*arsis* précédente remplit le temps de silence.

C'est de ce pada ou du système antérieur qu'il révèle que suivant Wesphal et Allen dérivent tous les rythmes Indo-Européens. Le sujet est important, et nous nous permettons de reproduire ici leur théorie laquelle nous semble parfaitement juste.

Ce qui ressemble le plus à ce *pada*, c'est d'abord la *Kurzzeile* germanique, ce qui ressemble le plus à ce vers, c'est la *langzeile*. Une différence cependant essentielle, c'est que l'accent a remplacé la quantité. C'est la syllabe accentuée qui doit porter l'*ictus*, du moins sauf exception. Pourquoi ce changement ? Allen pense qu'il vient de ce que l'accent n'étant chez les Indiens comme chez les Grecs qu'un accent d'élévation et non d'intensité, il disparaissait dans les différences d'élévation du chant qui accompagnait le vers, tandis que l'accent d'intensité des Germains y résistait.

Le vers du vieux germanique se partage en deux *Kurzzeilen* dont chacune à quatre *ictus*, mais souvent ces *ictus* formant *arsis* sont seuls, il n'y a pas de *thesis*, ou au contraire les *thesis* apparaissent en nombre illimité. Le *pada* védique contenait le germe de ce procédé, puisqu'il supprimait souvent la dernière *thesis*. Il en résulte que la syncope de la *thesis* ayant lieu souvent à cette dernière place, le vers finit par la succession de *deux ictus*, ce qui le marque mieux.

Voici un exemple où toutes les *thesis* sont supprimées ; il n'y a plus que les 4 arsis par *Kurzzeile*.

´ ´ ´ ´ | ´ ´ ´ ´
môdes myrthe | *manna cynne.*

Mais la formule plus usuelle du vers est plutôt celle-ci, les *thesis* demeurant toutes ou quelques-unes :

´ (⏑) ´ (⏑) ´ (⏑) ´ (⏑) | ´ (⏑) ´ (⏑) ´ (⏑) ´ (⏑)

Il en résulte une grave dissidence d'avec le vers védique ; tandis que le rythme de celui-ci est *ascendant*, le rythme du vieux-germanique est ou semble bien descendant, trochaïque au lieu d'être ïambique.

D'où cette différence

pada védique ⏑́ ⏑́ ⏑́ ⏑́ ⏑́ ⏑́ ⏑́ ⏑́
Kurzzeile ´ (⏑) ´ (⏑) ´ (⏑) ´ (⏑)

Mais très souvent la *Kurzzeile* Germanique possède une *anacruse*, c'est-à-dire une syllabe brève qu'on ne compte pas dans la mesure et qui commence le vers ; cette *anacruse* qui forme l'exception formait autrefois la règle, et le vers s'établissait ainsi :

(◡) ´ (◡) ´ (◡) ´ (◡) -

Ce qui le rend identique au pada védique et restitue le *rythme ascendant* ; le rythme descendant était une simple apparence.

Cependant ce rythme ascendant est devenu peu à peu réel par la suppression de la première syllabe brève. Cette suppression a fini par devenir générale, et alors la première syllabe brève du vers, lorsqu'elle s'est rencontrée, a été traitée comme *surnuméraire*, exceptionnelle, et a pris le nom d'*anacruse*.

Comment cette première syllabe s'est-elle perdue ? Nous l'expliquerons un peu plus loin. L'explication donnée par Allen et qui consisterait en l'énergie introduite par les Germains dans le rythme nous semble insuffisante et extrinsèque.

Quant à la *thesis* du dernier pied, elle fut aussi souvent supprimée.

Ce dernier point est important, car si le premier forme l'origine de l'*anacruse*, celui-ci est à l'origine de la *catalexe*.

Voici des vers qui contiennent cette suppression

do wás ouch Kómen Hartmuót | wól mit túsent mánnén
er léitit mit gilús ti | thih zer hénunoistì.
daz si ze réhter mûze in | wólgemîden Kúndèn.

Et plus tard.

es wár in niéderlándén.

Ce dernier exemple va nous faire toucher du doigt une transformation, relative à un autre ordre d'idées.

La *catalexe* laisse un *pied incomplet* ; il emporte deux *ictus* de suite, ce qui devient monotone ; il y a donc tendance à compléter le pied, à éviter l'accumulation des *ictus* ; ce résultat double s'obtient, si le dernier *ictus*, la dernière *arsis* devient une *thesis*. Pour cela il suffira de descendre la première syllabe au rang d'*anacruse*, de la mettre hors du vers, et d'autre part

de comprendre le dernier pied comme *thesis* de l'*arsis* précédente. On aura ainsi

es || wár in / niéder / lánden.

Mais par la même la *tétrapodie* sera réduite en *tripodie*, et d'autre côté le rythme d'ascendant deviendra descendant.

C'est en effet ce qui est arrivé, et ce qui s'est généralisé.

C'est ici que ressort bien le rôle de l'*anacruse* et de la catalexe que nous verrons encore en jeu plus tard. Ce sont les deux instruments de conversion du rythme *ascendant* en rythme *descendant* ; et les syllabes frappées par eux forment *le résidu d'un système antérieur*, partout ou presque partout devenu préhistorique.

Il suffit dans un *système ascendant* de mettre à part la *première thesis* et de supprimer la *dernière* pour avoir un système descendant, cependant avec une catalexe ; mais il suffit de convertir ensuite la dernière *arsis* en *thesis* pour supprimer cette catalexe elle-même et pour avoir un rythme descendant régulier, avec anacruse ; puis l'anacruse peut tomber à son tour, le rythme est entièrement retourné.

C'est pour cela que dans la rythmique classique et civilisée de tous les peuples, on ne voit plus d'anacruse, que la catalexe elle-même devient exceptionnelle dans le vers classique, tandis que dans la période antérieure les catalexes et les anacruses sont si nombreuses.

(A continuer.) R. DE LA GRASSERIE.

L'INSURRECTION ALGÉRIENNE EN 1871

DANS LES CHANSONS POPULAIRES KABYLES

(Suite).

3.

Illa lbâdh g elkhouanis
Mazel il'f'ef g elmed'heb
Emmi t'aouelen g echcherâis
Ennan as : Ioumkin r'aleb
Ma d'am ourgaz ioumen errais
D'eg el Afrik mazel essebb.

4.

Lou kan issen g elh'alennis (74)
Achou inejbith ad' itâjeb
Ad isthek'si g echchouais
Laçlis amek itherekkeb :
Ijja ias djaddis (r'as) afl'is
D'ez zebra ad' isl'ebl'eb.

5.

Lâlam bouzouzar met'rouz

(72 bis) Cf. un vers des *Poésies populaires kabyles* (IIe part. ch. IV p. 219).
D'el med'heb our th sâin
« Ils n'ont pas de règle de conduite ».

(73) Ce ne fut que le 19 avril 1873 que Chikh el Haddad fut condamné à cinq ans de détention.

(73 bis) Le texte porte مذمْ ارڤز يمن ار ريس « tant que l'homme croira en son avis », ce qui a fourni à M. Rinn l'occasion d'un nouveau contre sens : p. 67 « Tant que ce pilote ne sera pas supprimé ». Le mot supprimé n'est pas dans le texte : *ourgaz* et *ioumen* ne sont pas traduits et M. Rinn a confondu ريس *errais*, son avis (de l'arabe الراى avis, opinion etc., avec le suffixe pronominal *is*) avec le mot الرئيس chef. — Si le traducteur avait mieux connu

3.

Il y en a parmi ses Khouans
Qui ont encore une règle de conduite (72bis) ;
Comme ils trouvent que son jugement tarde (73)
Ils disent : Peut-être est-il vainqueur ?
Tant que les gens croiront à sa doctrine (73bis)
Il y aura encore du trouble en Afrique.

4.

S'il connaissait sa situation (réelle),
Ce qui l'anoblit, il s'étonnerait :
Qu'il recherche dans son histoire
Comment a commencé sa race :
Son aïeul ne lui a transmis qu'un marteau
Et une enclume pour frapper.

5.

L'étendard orné de franges et de broderies,

les *Poésies populaires kabyles* du général Hanoteau, il n'aurait pas commis une erreur aussi évidente : cf. 1re part. ch. IX p. 94.
Er rai ines d'akhessar
« Sa raison s'est égarée »
1re part. ch. II p. 32. *D'er rais h'ad our th ili.*
« Personne n'avait d'autre avis que le sien »
1re part. ch. VIII p. 83.
Errai iour' ar' d lekhelaoui.
« Le vide nous a enlevé notre raison »
IIe part. ch. III p. 190. *Ath er rai ourdjin inek'is*
« Gens dont la conduite est toujours sage » — Cf. *Efkii errai inek.*
« Donne moi ton avis (Brosselard, *Dictionnaire français-berbère*, p. 51).

(74) Le texte porte قلحنيس — peut-être *gel h'al ennis.*

Irfed' jeninar Sousi (75)
L'âsaker effer'en selmious
El med'fâ d'eg elmrasi
Ouin iâoud'an hath doug arouz
Sizan t ad' isasi

6.

Jeninar, imi d ihouzz
Atha iffer' ed s elfoursi (77)

(75) Cette expression est très fréquente dans les chansons kabyles : cf. Hanoteau, *Chants populaires de la Kabylie du Jurjura*, 1re part. ch. XI p. 114 :

Lâlam id ichoudd ak'ebich'.
« Le méchant a arboré sa bannière » —

(IIe part. ch. II p. 178). *L'âlam id choudden echchouach.*
« Les chaouchs tiennent la bannière »

(IIIe part. ch. VII p. 336) *D'azouggar', a nnas,*
Choudden errias
As mi id'effer'en d'ilebeh'ar

Rouge, ô gens,
(Est la bannière) arborée par les corsaires
Quand ils partent sur mer.

(IIIe partie, ch. IX p. 349) *L'âlam ichoudd r'er ennedhieh'*
El bey r'ef id iâda es sendjak'.

Il a arboré la bannière pour le combat,
Le bey au dessus duquel s'avance le drapeau.

M. Hanoteau ajoute (note 1) : « Cette chanson appartient à un genre très à la mode, surtout dans les tribus de l'Oued Sahel. On appelle quelquefois ces chansons *âlamats* du mot *âlam*, bannière, par lequel elles commencent invariablement. Le premier couplet est une allusion à la guerre, le second à la neige » —

IIIe part. ch. X p. 354.

L'âlam choudden d'eg Maçer
R'ef iban en neçer
D'ajed'id', refed'en t ech Cherfa
Imara id' iffer' el âsker

On a arboré au Qaire la bannière
Au dessus de laquelle apparait la victoire :
Elle est neuve et les Chorfa la portent,
Lorsque sortent les soldats.

IIIe part. ch. XI p. 361 :

L'âlam bou izourar inek'a
Resemen r'ef theh'arbount n ed deheb

La bannière aux franges est sans tache :
On l'a attachée à une hampe d'or.

IIIe part. ch. XII p. 367.

C'est le général Saussier qui l'arbore (76)
Les soldats sont partis avec prudence :
Les canons sont dans les ports
Quiconque se révolte est dans les fers :
On l'a saisi et il mendiera.

6.

Le général, quand il se met en mouvement,
Le voici qui part en force,

L'âlam ajed'id' iourrak'en
Refd'en t et' t'olba di Sous
Aïth erkab itsirrik'en
La bannière neuve brille
Elle est portée par les t'olba du Sous
Gens aux étriers brillants.

(76) La colonne du général Saussier formée à Bordj bou 'Aréridj le 2 avril comprenait 5000 hommes, la plupart de troupes nouvelles, avec lesquelles il s'empara du château de la Medjana, résidence de l'ex bachagha Moqrani (8 avril) et la guerre sainte ayant été proclamée par Bou H'addad, il eut affaire au soulèvement des Khouâns : Takitount fut ravitaillé, et après diverses escarmouches, la colonne battit Si'Aziz à Aïn Kahala (10 mai), à El Guern (12 mai), les 'Amoucha à l'Oued Berd (14 mai), au Djebel Mentanou (25 mai) ; rappelée aux environs de Sétif par de nouveaux soulèvements, elle vainquit les rebelles à Ain Oulmène (30 mai) et à Aïn Gaouaoua (13 juin) en reprenant la route de Bougie. Après les combats de Dra el Qaïd (19 juin), des Beni Mraï (21 juin) et de Tala Ifassen (23 juin), les tribus des environs commencèrent à faire leur soumission, en apprenant que l'insurrection était écrasée de tous côtés. La reddition de Cheïkh el Haddad entre les mains du général (13 juillet) acheva l'œuvre commencée et la lutte n'eut plus pour objet que de réduire les nobles qui cherchaient à vendre le plus cher possible leur soumission : certaines personnalités militaires leur étaient favorables, mais l'énergie du gouverneur général, le vice-amiral de Gueydon, et du général Poictevin de Lacroix, commandant à Constantine, mirent ordre à ces honteux agissements. — Le nord de Sétif pacifié, la colonne Saussier continua ses opérations dans le Hodna contre Ahmed-bey qui fut battu au Djebel Mouassa (5 septembre), débloqua Mgaous (7 septembre), et, grâce à l'impéritie du colonel de Flagny qui ne sut pas exécuter les ordres qui lui étaient donnés, n'obtint qu'un succès relatif dans la Mestaoua, près de Batna, devenue un repaire de bandits. Après un court séjour à Batna, la colonne reprit possession de Barika (29 septembre) et rentra à Msila où le général de Lacroix vint la licencier (19 octobre). Les opérations de la colonne ont été rapportées en détail dans l'ouvrage intitulé *Sept mois d'expédition dans la Kabylie orientale* par Hte V***. Angoulême, 1871 in-8°, et dans *L'Expédition de la Kabylie orientale et du Hodna* par A. Treille, Constantine 1876, in-8°.

(77) R. p. 67 « Le général s'est élancé *avec l'audace et l'impétuosité du lion* ». Le texte ne porte rien de tout cela. M. Rinn n'a pas reconnu dans

Iououi Ik'addaden, bnain Drouz
Men koull oua ad' ibaçi (79)
Ieçâb elh'okm iouin ih'ouz
Akka a ithet'ra (80) *d'elâçi*

7.

Aâziz, ir echchethla
Irra imanis d'asrabsi
Iouennâ aggous sechchenda (82)
S thâokkazth (83) *d'oug aifousi*
Iour'a abrid' r'er elmeh'alla
Ikhd'em netsan d'Ou K'asi

foursi le mot français « force » avec un i amené par la rime. Il en avait cependant un exemple dans les *Poésies populaires kabyles* du général Hanoteau (1re part. ch. XII p. 125).

Ik'dhâ aner' le mezia — selfoursa *a ts id ih'arrer*

« Il s'est passé de notre consentement, c'est par la force qu'il s'en est emparé »

(78) C'est-à dire hérétiques. On voit ici l'antagonisme entre les Khouans du Rah'mania et ceux des anciens maraboûts du pays,

(79) R. p. 67 « On le voit traverser tous les ravins » : nouveau contre-sens. Le mot *ibaçi* (B. S. *ibassi*) est emprunté au français passer. D'où le sens « passer en conseil de guerre » et par suite être déporté. Cf. Ben Sedira p. 413, note 11.

(80) J'ai conservé la leçon de R. au lieu de *thedhra* que porte B. S. p. 414 et qui est contraire au dialecte dans lequel cette chanson est écrite.

(81) Au lendemain même de sa reddition, 'Aziz, prêt en apparence à se retourner contre ceux qu'il avait soulevés ne rougissait pas d'écrire au vice-amiral Gueydon, gouverneur de l'Algérie, une lettre dont voici un passage, avec l'orthographe du marabout : « Après avoir reçu votre lettre avec le pardon je suis à vos ordre et je vous jure de me battre pour le gouvernement français avec mes amis jusqu'à mort, lavé ce tâche qui est sur moi : envoye moi de reponds je suis a vos ordre à votre secours. Je suis honteux de me faire voir devant mes anciennes amies le Français avant que je me lave comme serviteur fidèle de la Repoublique français » (Citée par Rinn, *Histoire de l'insurrection de* 1871 p. 449). Le bandit Bouchoucha montra plus de dignité que tous les chefs nobles ou religieux de l'insurrection.

(82) Une variante citée par B. S. (p. 415, note 3) donne :

Igerrez au lieu de *iouennâ*

Il s'est paré d'une belle ceinture. Au lieu de سالشملة, R. par une faute de lecture porte سالشملة

(83) R. par erreur « تعكاست » au lieu de ثعكازث

Il emmène les partisans d'Ahaddad, fils de Druze (78).
Chacun passera (en conseil de guerre) ;
La justice est dure pour celui qu'elle frappe,
Ainsi tombe-t-elle sur les rebelles.

7.

Aaziz, de vile origine,
Se croit propre à rendre service (81) :
Il a revêtu une ceinture et un haïk ;
Son bâton à la main droite (84),
Il a pris sa route vers la colonne (85) ;
Ainsi a fait Ou K'aci (86).

(84) Nouveau contre-sens de R. p. 67 « marchant humblement à pied ; ses partisans sont à sa droite »

(85) Le 29 juin 1871, Aziz quitta les 'Amoucha et le 30 il se rendait au général Lallemant.

(86) Il était de la famille des Ouk'aci, célèbre depuis longtemps dans la région du Sébaou. Le bachagha Bel K'assem ou K'aci, mort en 1854 bachagha du Sébaou, revient fréquemment dans les *Poésies populaires kabyles* publiées par le général Hanoteau. Il exerça le commandement à Tizi Ouzou de 1847 à 1854 et se distingua lors de l'insurrection de Bou Bar'la : toutefois son fils Moh'ammed Amek'k'erân prit part à l'insurrection des 'Amraoua en 1857. Ali Ou K'aci, dont il est question ici, était neveu du bachagha Bel K'assem, et remplissait les fonctions d'amin al oumena chez les 'Amraoua. Esprit faible, il subissait l'influence des Moqrani et de Ben Ali Cherif d'un côté, et de l'autre celle des Rahmania de Seddouq dont sa tante, Khadidja était Mok'addema. Ses allures louches lors du commencement de l'insurrection excitèrent les soupçons du chef de bataillon Leblanc, commandant le cercle de Tizi Ouzou et ils furent confirmés lorsque, le 14 avril, Ali se mit en révolte ouverte à Mekla. Il se mit à la tête des rebelles qui assiégèrent Tizi Ouzou du 18 avril au 11 mai ; à cette date, la ville fut débloquée par la colonne Lallemant. Il alla se retrancher à Djemâ Saharidj, mais il en fut chassé le 27 mai et la ville fut incendiée. Battu de nouveau en plusieurs rencontres et surtout à Souk'elkhemis (8 juin), à Ighil Taboucht (10 juin), il se décida après le combat d'Icheriden à rendre 45 Européens de Bordj Menaiel qu'il traînait derrière lui dans un double but : s'en servir pour rentrer en grâce si les Français étaient vainqueurs ou les abandonner aux insurgés si ceux-ci l'emportaient (25 juin). Deux jours après, il se remettait entre les mains du général Lallemand avec les autres membres de sa famille, entre autres son cousin Amok'ran Ouk'aci, le récidiviste de 1858, et Si Aziz. En cette occurrence le vice-amiral de Gueydon montra une fois de plus une honnêteté et un respect de la loi, qu'on s'étonne de voir critiquer par M. Rinn (voir p. 450 de l'*Histoire de l'insurrection*) Ali Ou K'aci fut condamné par la cour d'assises, à la déportation dans une enceinte fortifiée. Il fut gracié en 1879, mais il lui fut interdit de rentrer en Algérie, par une sage mesure du gouvernement français.

8. (87)

Erouou erraik
Aï Ah'addad' elkhadiâ
Thellit' d'eg zik
G oukhkham ar lejemâ
Ir'arrik memmik
Akka ithet't'er d'et't'amâ

9. (88)

D'achou n essebba n ennefak'?
D'aç'h'ab el mithak'
Aâziz ichoudd lekhouanis
Emh'akamen (89) *sel ouifak'*
Ad âmmeren lesouak'
Koull oua d'ikdh'em g errais
Süben (91) *medden lr'erak'* (92)
Khed'ân akhlak'
Oui ihleken (93) *ed'noub r'er iris*

10. (95)

A Moh'and Ah'addad'
Ar'ioul r'ef âbban el meleh
Ibges r'er lejehad'
S ouâoud'iou ad' inat'eh'

(87) Ce couplet manque dans B. S.

(88) B. S. p. 412.

(89) B. S. *emh'akamen d.*

(90) R. fait le même contre-sens que plus haut « chacun devrait être *capitaine* » confondant *raïs* chef avec *raï is* son avis.

(91) R. سين à corriger en سبين

(92) Var. *dek'dak'* B. S.

(93) Var. *immouthen* B. S.

(94) R. traduit p. 68 : « Ils sont responsables de tous ceux qui sont morts ». — Le texte porte *Oui ihleken ed'noub r'er iris* : « quiconque périssant les péchés sur *son* cou ». Le pron. pers. *is* dans *iris* ne peut se rapporter qu'à *oui ihleken*, non aux Khouan : il faudrait *irinsen* « leur cou » — Peut-être

8.

Remplis ton dessein,
Ah'addad le traître.
Autrefois tu étais
Dans ta maison et la mosquée ;
Ton fils t'a trompé :
Ainsi se lamente l'ambitieux.

9.

Quelle a été la cause de l'insurrection ?
Les gens du parti (les Khouans) ;
Aaziz a lancé ses Khouâns :
Ils se sont engagés par serment
A remplir les marchés.
Chacun agit suivant sa volonté (90).
Ils ont laissé aller les gens à leur perte,
Ils ont trahi le peuple ;
Quiconque a péri, ses péchés sont à sa charge (94)

10.

Moh'ammed Ah'addad (96),
Ane sur lequel on charge du sel,
S'est ceint pour la guerre sainte,
Pour combattre à cheval

pourrait-on penser qu'il s'agit de Aziz nommé six vers plus haut, mais c'est peu correct et peu probable.

(95) Cette strophe et les deux suivantes manquent dans B. S.

(96) Mohammed Haddad, fils aîné de Cheïkh Haddad, avait été un lieutenant de Bou Bar'la dans l'insurrection de 1851. Le 11 avril 1871 il proclama la guerre sainte dans le cercle de Fort National ; toutefois sa nullité, plus grande encore que son fanatisme, l'empêcha de jouer dans l'insurrection le même rôle que son frère. Le 2 juillet, il fut surpris aux environs de Bougie, alors qu'il songeait à se rendre, par Saïd Ou Rabah : celui-ci l'arrêta, le ficela comme un paquet sur sa mule et le remit en cet état au commandant de Bougie. Le 19 avril 1873, la cour d'assises condamna Moh'ammed à cinq ans de réclusion.

Irouel ioggad'
Izerith emmis Ou Rabah'
Ir'our lâbad'
Zir'a ttebni beççah'
Aiaou, r'er le jehad',
Bedjaia at nef'aieh'
Lalla Gouraia ilmendad'
Thebbeh' lârdh ennes ifâheh'

11.

Cheïkh Ah'addad
Selir' ibr'a ad' isterjâ
R'er lemh'alla iousad
B elh'okkam ad isek'chnâ,
G oulis ibr'a d (101)
Ad'ioui lh'aram ad' immâ
Ouid'ak d'elh'okkam la siad
El ked'b ouallah ma infâ
Lekhbaris men koull belad
Er rai ennes d'amdhiâ
Ioumer medden r'er lfesad
Eddouel ak'bel (102) *at ikhdâ*

(97) La famille des Ou Rabah' avait une grande influence aux environs de Bougie : le 4 août 1836, Hammon Amziau, chef de la branche cadette, et qui avait succédé à son frère Cheïkh Sa'ad Oulid Ou Rabah, assassinait dans un guet-apens le commandant supérieur de Bougie, Salomon de Musis et l'interpréte Taboni (cf. Daumas et Fabar. *La Grande Kabylie*, Paris 1847 in-8°, Féraud, *Histoire de Bougie*, Constantine 1869 in-8° p. 265 et suiv). La guerre continua jusqu'en 1847, la tribu fit sa soumission, Amziân fut interné, et les fils de Sa'ad, Ou Rabah' et Ahmed Oumenna, furent investis du pouvoir. La plus grande partie de cette famille resta fidèle pendant l'insurrection, mais abandonnée des Djebabera qui se soulevèrent à la voix de Si 'Aziz, elle dut se réfugier à Bougie. Toutefois Sa'ïd Ou Rabah', dont il est question dans cette strophe, fut nommé par Si 'Aziz Qaïd des Djebabera. A la suite des défaites éprouvées par les insurgés. Sa'ïd songea à faire sa soumission et pour lui donner plus de prix, il arrêta et livra Si Moh'ammed ben Haddad. Il fut acquitté par la cour d'assises le 19 avril 1873

(98) R. applique ces vers à Cheïkh H'addad : les vers qui suivent montrent qu'il s'agit de son fils aîné qui dirigea le siège de Bougie.

(99) Cette ville fut d'abord assiégée par les deux fils de Cheïkh Ḥaddad : sur la rive droite de l'Oued Sahel était Si 'Aziz avec 5000 hommes, sur la rive gauche, Moh'ammed avec 4000. Tous deux avaient pour lieutenants des

Il s'est enfui de peur
Quand il a vu le fils d'Ou Rabah' (97).
Il a donc égaré les gens,
Lui qui en vérité est un fétu de paille (98) :
« Allons à la guerre sainte,
Bougie, nous la renverserons (99). »
Lalla Gouraïa (100) s'est mise en travers ;
Il a été couvert de honte.

11.

J'ai entendu dire que le Cheïkh H'addad
Avait voulu feindre un retour ;
Il alla à la colonne
Trouver les officiers pour les duper.
Dans son esprit, il voulait
Remporter ses honneurs et se défendre.
Mais ce sont des officiers
Auprès de qui le mensonge échoue :
La nouvelle, de tous les côtés,
C'est que sa raison est égarée :
Il avait ordonné aux gens de nuire
Au gouvernement, avant de le trahir.

tirailleurs et des sergents indigènes déserteurs, dont deux décorés de la médaille militaire. Les environs de la ville furent ravagés et le cercle ennemi se rapprocha peu à peu. Les rebelles furent battus à El Ghir, le 21 avril, par le général Lapasset, mais celui-ci dut se rembarquer pour défendre Alger et la Metidja menacée par les insurgés qui avaient brûlé Palestro, massacré la population et qui s'avançaient jusqu'à l'Alma. La guerre autour de Bougie devint purement défensive et trois tribus restées fidèles jusque là furent obligées de se joindre aux assiégeants, commandés par Si Moh'ammed. Ceux-ci essuyèrent un grave échec à l'attaque des forts Lemercier et Clauzel (25 avril), et d'autres le 8 mai, le 13 mai où 400 des leurs périrent, le 24 mai. Le 30 juin, grâce à l'approche des colonnes Saussier et Lallemant, une sortie heureuse de la garnison dispersait les assiégeants, et deux jours après Si Moh'ammed était livré.

(100) Lalla Gouraya est une sainte qui a donné son nom à une montagne qui domine Bougie et où se trouve une qoubba qui lui est consacrée.

(101) Au lieu de يبنا j'ai lu يبغا

(102) Il faut corriger انبل du texte en اقبل

12.

Cheïkh Ah'addad'
Selir' ierzik jeninar
Koull ioun (103) *d'eg elâbad'*
Çr'ir ou kebir itechouar
Thâd'elt' d'echchit'an elmerad'
Tezouaret midden gelr'ar

13. (105)

A lah'mam ar ak nechiâ
Houzz ljenah' fissaâ

(103) J'ai lu كلوان au lieu de انوان que porte le texte.

(104) R. p. 69 « Tu as été le premier trompé, et par toi même encore ». Cette dernière phrase n'est pas dans le texte.

(105) B. S. p. 414.

(106) Cette apostrophe à un pigeon qui doit servir de messager est fréquente dans toutes les chansons populaires, surtout chez les Arabes d'Algérie et les Kabyles. En voici plusieurs exemples, tirés des *Poésies populaires kabyles* du général Hanoteau.

(IIe part. ch. IV p. 211)

A lh'amam serou,
Netskhil, azigza elriach
Aliia temezzou

O pigeon, prends ton vol,
Je t'en prie, oiseau aux plumes bleues,
Fais moi ce plaisir.

(IIIe partie, ch. IV p. 324)

A lh'amam ili k d'arek'k'ad
Netsr'ilek, a bou er rich h'amra

O pigeon, sois mon éclaireur,
Je t'en prie, oiseau aux plumes rouges.

Souvent c'est un faucon qui remplace le pigeon.

(Ire partie ch. II p. 26-27)

Nek'k'el d'eg ifegik, dhelk ith
Ai ouchebih', abou el keffath

Elève toi dans ton vol, déploie tes ailes,
Gentil (faucon) aux belles pattes.

(IIIe partie ch. IX p. 350)

A lbaz imrebbi, ai ouchebieh'
Nek'k'el d'eg ifegik
Ma d'ah'abib thekhed'medh mleh'

Gentil faucon apprivoisé,
Elève toi dans ton vol, déploie tes ailes,
Si tu es mon ami, tu me rendras ce service.

12.

Cheïkh H'addad,
J'ai appris que le général t'avait brisé,
Toi que chacun parmi les gens,
Grand ou petit, consultait ;
Toi qui égalais Satan en malice,
Tu as devancé les hommes dans l'erreur (104).

13.

O pigeon, je t'envoie,
Déploie tes ailes à l'instant (106)

Dans une chanson inédite, conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris (f^ds berbère n° 1), le faucon est remplacé par une fauvette :

Anoua fessous d'eg et't'iar bikhelaf mes n tah'maret
Abrid' ek âddi Aït Mousa lenbatek telk'â n ter'orfet
O toi le plus léger des oiseaux, petit de la fauvette,
Dirige toi chez les Aït Mousa, tu auras pour gite le plancher d'une [chambre.

Enfin c'est un oiseau en général qui est employé pour messager. (Hanoteau, *Poésies populaires kabyles* 1re part. ch. II p. 38) :

Nek'k'el d'eg ifegik, âlli
Agaoua ers d'eg etsnaçf as
Elève toi dans ton vol, monte,
Descends au milieu des Zouaoua.

(Ire part. ch. VII p. 78) :

Nek'k'el d'eg ifeg'ik thoura
Bou' l âioun ed' elmeraous
Elève toi maintenant dans ton vol,
Oiseau aux yeux perçants.

(Ire part. ch. XI p. 117) :

Nek'k'el d'eg ifegik isrich'
At't'ir izerben d'azerab
Elève librement ton vol dans les cieux,
Oiseau, messager rapide.

(Ire part. ch. XV p. 153) :

Ou bellah ak azener', at't'ir, ifegik âlli th
Par Dieu, je t'enverrai (en message) oiseau : élève ton vol.

(IIe part. ch. I p. 168)

Bellah, at't'ir, ak netsoukkid'
Rouh' ed' oubrid'
Nek'k'el d'eg ifeg ik r'ouous
Par Dieu, oiseau, reçois mon message,
Mets toi en route,
Elève toi dans ton vol rapide, plonge.

(IIe partie, ch. IV p. 227) :

R'er Sel'if roh'ek'çada
Ma d'ah'bib barka anououâ
Selâjel (107) *fissaâ*
Ekhd'em felli lmsedda
R'ou H'addad', iers gechcherâ
Ia d'ra ma d'imnâ
Ennir' mazal g echchedda

14. (108)

Thinl'as imemmis ad' ik'râ
Ad' (109) *bezzaf ithlâ*
Illa itâoum d'eg thamd'a
La ddenia la ddin la infâ
Ougad'er ad' iblâ (110)
Ad' immeth bla chehada

Bou'l djenah' ir'man
Nek'k'el d'eg ifeg'ik, âlli,
Atezouiredh ithran

Oiseau aux ailes peintes,
Elève toi dans ton vol, monte,
Tu précéderas les étoiles.

(IIe partie, ch. VI p. 331)

A k azener', at't'ir
Therfed'edh d'eg ifegik, âlli
Abrid'ik âddi ath Aïd'el

Je t'envoie, oiseau,
Elève toi dans ton vol,
Dirige toi vers les Aith Aïd'el

(IIIe partie, ch. X p. 356) :

At't'ir azigzaou nechchâr
Rouh', ak nesiir

Oiseau aux plumes bleues,
Va, je t'envoie.

(IIIe partie, ch. XI p. 362) :

Ma terbeh'at thadjemilt, ouichk'a,
Bou erricha thoujebih'ath theçeleb,
Ar' abrid' baâd ir rafk'a

Si tu veux t'attirer ma reconnaissance, ô merci,
Oiseau aux belles plumes lissées !
Mets toi en route sans compagnon.

(IIIe partie, ch. XII p. 368) :

Ebdhou abrid' d'ik'ounak'en
At't'ir azigza ifesous

Dirige toi vers Sétif comme but,
Si tu es suffisamment mon ami ;
Rapidement, sur le champ,
Rends moi le service,
Vers Haddad, qui comparaîtra en justice
Comment se défendra-t-il ?
Je pense qu'il est encore dans la détresse.

14.

Tu diras à son fils qu'il s'amende (111) ;
Il est assez brisé ;
Il se débat en ce moment dans la mare :
Le monde ni la religion ne lui serviront (112) ;
Je crains bien qu'il ne soit englouti
Et qu'il ne meure sans profession de foi (113)

Divise ta route par étapes,
Oiseau bleu aux ailes rapides.

(IIIe partie, ch. XVI p. 394) :

Af'fir bou theferrets
Ers as r'er thenek'elets

Oiseau qui as des ailes
Abats toi près d'elle sur le figuier.

(IIIe partie, ch. XIX p. 413) :

Af'fir etsazener' koull as
Thaouidh id le had'our ouk'emen

Oiseau que j'envoie chaque jour en message,
Rapporte moi de bonnes paroles.

(107) B. S. *selâjlan.*

(108) B. S. p. 415.

(109) *Ad'* manque dans R.

(110) Var. *istblâ* B. S.

(111) R. p. 69 « *Je trouve* son fils, dis lui » etc. Le texte n'a rien de cela.

(112) Ce vers fournit à M. Rinn l'occasion d'un nouveau contre-sens et d'un développement superflu, p. 69. « Ce n'est ni pour le monde, ni pour la religion qu'il a combattu ; ni l'un ni l'autre n'avaient besoin de lui ». Le sens de ce vers n'est pas douteux lorsqu'on le rapproche du vers 8, couplet XI de cette même chanson.

(113) Celle que doit faire tout musulman à l'article de la mort : « Je crois qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Moh'ammed est l'apôtre de Dieu ». Cf. une expression semblable dans les *Poésies populaires kabyles* du général Hanoteau (IIe partie, ch. I p, 165)

Immouth oud'ai bla chehada

Le juif est mort sans profession de foi.

Seken as thak'd'imth ad' ithbâ,
Err ith d'açennâ
Açlhoum r'ir h'addad'a.

15. (115)

Eslir' i lhad'our n edhdhebâ
Itsfoukh d'eg elousâ
Itsaânad' d'eg eççiouda
D'oug akthal ar ijemmâ
Ouissin ach il'mâ
Iah'seb at'as d'elfaïda
Ma ioueth ith bnou a t içrâ
Eç çaid ma ifk'â
Iskoun edh dherba erradda

16. (119)

Lâlam ed ichoudd Lallma
Si d iffer' d'eg Mezr'anna
Irfed' ith bab ne chchiâ
Aïth ousekkin r'ef thar'ma
Ellebs ensen d'elfina
Tseddoun (122) *lek'nak' s essaâ*
Isekhd'em Agaoua thamma

(114) M. Ben Sedira (p. 416 note 1) explique *thagd' imth*, au lieu de *thak' d' imth*, (le texte porte تقديمث) par l'arabe قادومة petite pioche. Cette traduction me parait inadmissible : Cheïkh Haddad descendait comme son nom l'indique, et comme le poète le lui reproche plusieurs fois d'un forgeron, non d'un laboureur. La pioche devrait donc être remplacée (comme dans les vers 5-6 du couplet IV) par une enclume et un marteau. De plus l'expression « suivre une pioche » (*ats ithbâ*) est singulière en kabyle comme en français. Je considère *thak'd'imth* comme la forme berbère du mot arabe قديمة. — « Qu'il suive la carrière de ses ancêtres ».

(115) B. S. p. 416.

(116) R. ajoute p. 69 « il est vrai qu'elle était seule ». — Ces mots manquent dans le texte

(117) La traduction de ces trois vers par M. Rinn est une réunion de contre-sens et de développements étrangers au texte : p. 69 « *Elle était arrêtée devant une fontaine : elle se crut un héros : une pensée* d'ambition *lui traversa la tête :* elle rêva d'intérêt *sans posséder de capital* » (!)

Montre lui l'ancienne voie (114) pour qu'il la suive ;
Fais le redevenir artisan ;
Son ancêtre n'était qu'un forgeron.

15.

J'ai entendu les discours de la hyène,
Elle s'enorgueillit à son aise (116)
Elle s'attaquait au lion.
Lorsqu'elle entasse ses récoltes,
Qui sait ce qu'elle ambitionne !
Elle compte sur un profit considérable (117).
S'il la frappe, sois sûr qu'il la renverse,
Le lion, quand il s'irrite,
Donne un coup mortel (118).

16.

Lallemand a arboré l'étendard,
Quand il est sorti de (la ville des) Mezr'anna (120)
Un (officier) décoré (121) portait le drapeau ;
Les autres ont l'épée sur la cuisse :
Leurs vêtements sont d'étoffe fine ;
Ils arrivent à l'étape à l'heure fixée
Le général a réduit complètement les Zouaouas (123)

(118) Nouveau contre-sens de R. : « Le lion, lorsqu'il est en colère, est *habile à frapper de droite et de gauche.* » — Le sens de *edh dherba erradda* a été exactement rendu par M. Ben Sedira (p 417, note 2).

(119) B. S. p. 410.

(120) Alger, dont le nom arabe était جزائر بنى مزغنا « les iles des Beni Mezr'anna » tribu berbère, dont il existe encore un faible reste entre Tablat et Palestro. Une partie de cette tribu a donné son nom à Mazagran (Tamezghant) près de Mostaganem, et à Mazagan, au Maroc.

(121) R. p. 70 traduit « Un guerrier de *grande réputation* » le mot شيخ en arabe vulgaire d'Algérie et en kabyle désigne une décoration et surtout celle de la Légion d'honneur.

(122) V. *theddoun* B. S.

(123) R. ne comprenant pas le mot Agaoua, nom indigène des Zouaouas, traduit « Il avait combiné sa manière d'opérer » forgeant ainsi un dérivé imaginé du verbe *eg* faire.

Ir'ath emkoull gazarna
Thizi Ouzou d'el Arbâ

17. (125)

Amlikchi ibd'a ennedama
Ouillan d Illoul isthehna (126)
Ouinna izouar r'er et't'aâ
Aâbbas ifka lkelma
D'eg oulis ikhet't'er (128) *essonna*
El K'elâoui d'eg elkhelâ
Aoulad Afransa najema
Ouah'ed ma igoul istenna (129)
Ek'bal saând El k'elaâ

18. (131)

Lâlam ichoudd Afransis irfed' jeninar Sousi

Isefer'd gaâ lâsker itchouer lemrasi

(124) Tizi Ouzou, qui avait été défendu par le commandant Letellier fut débloqué le 11 juin ; L'Arbâ des Beni Raten (Fort National) défendu par le capitaine Ravez, le 16 juin.

(125) B. S. p. 411.

(126) Le texte porte ذللول où M. Rinn, qui s'est occupé de l'histoire de la Kabylie et en particulier de l'insurrection de 1871, n'a pas reconnu le nom de la tribu des Illoulen, et traduit p. 70 « *L'humble*, lui, n'a pas perdu sa tranquillité ». Cette faute n'a pas été commise par M. Ben Sedira (voir p. 411 note 9).

(127) Les Illoulen (sing. Ailloul) se divisent en deux grandes fractions, les Illoulen Ousammer (de *Asammer* versant exposé au soleil) et les Illoulen Oumalou (de *Amalou* versant non exposé au soleil). Il s'agit des premiers qui habitent sur la rive droite de l'O. Sah'el et sur le territoire desquels est située la fameuse Zaouia de Chellata (Ichelladhen) dont le chef est actuellement Ben Ali Cherif, issu d'une famille de Marabouts, venue du Sous Marocain. Compromis dans l'insurrection de 1871, bien que rival de Cheïkh Haddad et hostile aux Rahmania (ses sympathies le portaient plutôt du côté des Moqrani) il se tint en dehors des opérations militaires, protégea les familles européennes prisonnières et se rendit aux Français aussitôt qu'il le put. Condamné à cinq ans de réclusion par la cour d'assises de Constantine, il fut gracié par le maréchal de Mac Mahon. — Les Illoulen parlent le dialecte de l'O. Sah'el : Les qanouns de Taslent un de leurs villages ont été publiés par le général Hanoteau (*Grammaire kabyle*, Alger 1858 p. 314 et suiv.) ainsi que diverses chansons populaires. (cf. sur cette tribu, Duvaux. *Les Kebaïles du Djerdjera* Marseille, 1859, in-12, p. 362 et suiv. ;

Il secourt toutes les garnisons,
Tizi Ouzou et l'Arbâ (124).

17.

Les Aïth Mellikech commencent à se repentir ;
Les Aïth Illoul sont tranquilles (127) ;
Celui-là devance les autres dans la soumission :
Le Beni 'l Abbâs donne sa parole ;
Dans son cœur, il ne s'inquiète que de la sonna,
Les gens de la Kalaâ sont dans l'effroi :
Les enfants de la France sont puissants ;
Aucun ne leur dit : Arrêtez
Avant qu'ils n'aient pris la K'alaâ (130).

18.

Les Français ont arboré l'étendard ; c'est le général
[Saussier qui le porte ;
Il a fait sortir tous les soldats (132) ; il a rempli les
[ports (133)

Carrey. *Récits de Kabylie* Paris, 1858, in-18 jés. p. 211 ; Aucapitaine, *La Zaouia de Chellata*, Genève, 1860, in-8° ; Hanoteau *Poésies populaires de la Kabylie* p. 20 et suiv. etc.).

(128) Var. *ikhd'aâ* B. S. ce qui change le sens et donne celui-ci : Les Beni Abbès font aussi une promesse formelle, tout en étant persuadés qu'ils contreviennent à la loi du Prophète. (p. 411 note 12).

(129) Dans B. S. ce vers est placé avant le précédent et se rapporte aux gens de la Qala'a. Mais le sens ainsi obtenu est pénible et obscur (cf. p. 412 note 1). J'ai conservé l'ordre de R. : il indique que rien ne peut arrêter la marche de la colonne.

(130) La Qala'a des Beni 'l Abbès est située à 35 kilomètres au Nord Ouest de Bordj bou Aréridj, au dessus d'un affluent du Bou Sellam : à la fin du XVe siècle, un émir, nommé Abder Rah'man, issu des princes de la Qala'a des Beni H'ammâd qui régnèrent aussi à Bougie, vint s'y établir et y fonda une principauté. C'est de lui que descendaient les Moqrani. Cf. Daumas et Fabar. *La grande Kabylie*. Ch. XII § 2 p. 405-411.

(131) Ce couplet et les trois suivants manquent dans B. S.

(132) R. p. 70 « A été vu de tous les soldats » ; nouveau contre-sens. Le verbe *sefer' d* est la forme factitive d'*effer'* sortir, et *gaâ el âsker* est son complément direct.

(133) La traduction de M. Rinn « *il a fait le tour de tous les campements* » est encore un contre-sens ; le verbe *tchour* a le sens de remplir, et *elmerasi* المراسى est le pluriel du mot arabe مرسة port. Le poète veut dire que Dellys, Bougie, Gigelli, Collo ont été secourus.

Amma Aâziz bou thefl'isa ibr'a ad'ik'k'el el kersi

19.

Lâlam ichoudd Aâziz gar Thek'aât d'Oumalou

Ikteb d'eg el àsker r'as bou debbouz d'oualou

Ik'kem g ichekkain ir' ar asen : nekki d'elbirou

20.

Lâlam ichoud Aâziz d'aberkan am r'arrous
It'tef ith. . . . . . (135) *r'er Aïth Bedhouz*
Thenâret a zizi s, a Moh'and aï ak'erroui [ougendouz

21.

Lâlam ichoudd Aâziz d'azegzaou am theh'arbount
It'tef ith . . . . . . (138) *r'er Tagitount*
Ma d' . . . (140) *el jeneral ijja lmah'all n [Taserdount*

(134) Theka'at est l'endroit nommé Drâ Tekaat, ou Drâ bel Ouzir, sur la rive droite de l'Oued Sahel, où était 'Aziz le 12 avril, tandis qu'il organisait ses bandes. Les Oumalou sont les Illoulen de ce nom.

(135) Le texte porte امان امانلنشبر qui est évidemment altéré ; peut-être faut-il lire امكان امكان d'endroit en endroit.

(136) R. p. 71 « Pour secourir son frère Bou Ras el Gandouz ». Il y a une confusion et de plus une grave erreur historique. Le texte ne permet pas de traduire pour secourir, mais « secours le » (On trouve plusieurs emplois du subjonctif pour l'impératif dans les *Poésies populaires kabyles* du général Hanoteau) — De plus le frère de 'Aziz se nommait Cheïkh Moh'ammed et *Aï ak'errouï ougendouz* est une injure adressée à lui par le poète qui l'a déjà appelé plus haut « Ane chargé de sel » M. Rinn qui semble avoir fait sa traduction, non sur le

Quant à Aziz, l'homme au marteau, il a voulu se
[tourner vers le trône.

19.

'Aziz a arboré son drapeau entre Thekaât (134) et les
[Oumalou
Il enrôle les soldats qui n'ont qu'une matraque et
[rien de plus.
Il juge les plaignants et leur dit : c'est moi le
[bureau arabe

20.

'Aziz a arboré un drapeau noir comme des haillons
Il le saisit. . . . . . jusqu'aux Aïth Bedhouz
Secours le donc, ô toi qui lui es cher, Moh'ammed,
tête de veau (136)

21.

Aziz a arboré un drapeau vert comme une gaule (137).
Il le saisit. . . . . . jusque Takitount (139)
Lorsque. . . . le général laisse le camp de
[Taserdount.

texte kabyle, mais sur une version arabe ayant rencontré بوراس وقاندوز (les derniers mots n'étant que transcrits) a cru qu'il s'agissait d'un nom propre, celui d'un nommé Bou Ras.

(137) R p 71 « Le drapeau d'Aziz était sale, il ressemblait à *un vêtement de guenilles* ». Le mot تحربونت comme me l'écrit M. de Calassanti-Motylinski, interprète militaire et directeur de la medersa de Constantine, désigne, dans le dialecte de l'O. Sah'el la gaule avec laquelle on abat les olives et les noix. Il est employé dans le sens de hampe de drapeau dans un vers des *Poésies populaires kabyles* de Hanoteau (IIe partie, ch. XI p. 361) déjà cité.

(138) Ici se trouve la même phrase que plus haut امان امان لنبشير

(139) Takitount sur la route de Setif à Bougie fut débloqué le 3 juillet.

(140) Le texte porte ماذاجب peut-être *mad'a toujeb*, « pour obliger le général à abandonner etc.

22. (141)

Anâm a cheïkh Ak'addad bou lak'rouz r'ef iri
Anfak'ik d'amzouer, memmik (144) *aouint amekri*
Thenâret' (145) *a zizis, Mok'and* (146) *ai our'ioul*
[*d'el kouri*

---

(141) B. S. p. 417.

(142) Nouveau contre-sens de R p. 71 « *écrivain* d'amulettes, *vil quêteur* »

(143) R. traduit par « risible » n'ayant pas reconnu dans le mot *amzouer* un adjectif kabyle formé de la racine arabe يزور زار

22.

Oui, Cheïkh Haddad, toi qui portes des amulettes
[sur l'épaule (142)
Ton insurrection est coupable (143) ; ton fils, on l'a
[emmené comme otâge.
Secours le donc, ô toi qui lui est cher, Moh'ammed,
[âne à l'écurie.

(A suivre.) RENÉ BASSET.

---

(144) B. S. *iroh' d' amehri* « est parti en mercenaire »

(145) Le texte porte ثنعرطن à corriger en ثنعرط

(146) Le texte porte أعند qu'il faut corriger en اعند

LE MARIAGE DE L'EMPEREUR DE LA CHINE.

(EXTRAIT DU RITUEL IMPÉRIAL.)

Les Chinois, grands amateurs de cérémonies, ont entouré celle du mariage de formalités aussi longues que fastidieuses. Aussi les auteurs européens ne nous en ont-ils donné, avec raison, que des relations écourtées.

Déjà au VIIe siècle avant notre ère les rites du mariage étaient des plus compliqués. L'I-li, cérémonial officiel publié vers cette époque, n'a pas moins d'une trentaine de pages grand in 8° d'une impression serrée, pour les décrire sommairement (1). Le temps n'a fait naturellement que d'en accroître le nombre et multiplier les détails, mais pour l'union entre personnes privées nous n'avons plus de code authentique ; l'usage seul fait encore loi.

Ces coutumes sont consignées dans le Rituel domestique du Philosophe Tchou-hi (2) qui vivait au XIIe siècle de notre ère, mais nous ne trouvons là que des indications plus ou moins générales qui ne nous initient nullement aux détails minutieux des règles matrimoniales.

Nous n'avons nullement l'intention de combler cette lacune et nous nous proposons uniquement de faire connaître les règlements officiels qui président au mariage du souverain monarque des quatre cent millions d'habitants de l'Empire des Fleurs.

Nous les puiserons, non point dans des récits de voyageurs aux souvenirs plus ou moins fidèles et qui d'ailleurs n'ont point accès dans les palais mystérieux où se dérobe la majesté du Fils du ciel, mais dans le code authentique composé, publié par

(1) Voir ma traduction de cet ouvrage. Livre II. *Rites du Mariage.*
(2) Voir ma traduction du *Kia-li* de Tchou-hi. Chap.

ordre et sous la direction des empereurs eux-mêmes et dont les décrets sont suivis avec une ponctualité parfaite.

Ce code est l'œuvre d'une nombreuse commission de savants réunie et dirigée par le puissant et savant empereur qui régna sous le nom de Kang-hi de 1662 à 1723. Revu et augmenté par K'ien long (1), plus illustre encore que son grand-père, il a reçu sa forme et sa sanction définitive du descendant de ce dernier, l'empereur Tao-kouang, il y a une cinquantaine d'années ou peu s'en faut. Nous le possédons en trois magnifiques petits in folio, imprimés avec le plus grand soin et une grande correction.

Je ne m'arrêterai pas à le décrire en tout ou en partie, mais allant droit au but, j'en extrairai le Titre qui répond au sujet dont je veux entretenir mes lecteurs et je les introduirai immédiatement sur la scène de cet évènement si important pour les destinées de l'empire chinois. Car bien qu'enfermées dans leur Gynécée et privées de tout droit de s'occuper des choses extérieures, les épouses des Souverains Chinois ont presque toujours exercé sur leur auguste époux une influence considérable ; plusieurs même l'ont gouverné réellement.

Mais avant cela il est nécessaire de donner certaines explications sans lesquelles notre texte serait difficilement intelligible. Nous serons du reste très bref à ce sujet.

Le palais de l'empereur chinois dont il est parlé plusieurs fois dans notre livre n'est point un édifice plus ou moins considérable comme ceux des rois européens ; mais il forme une longue suite de bâtiments complètement séparés les uns des autres par des cours ou des jardins. On n'en compte pas moins d'une vingtaine qui se succèdent en ligne droite du nord au sud. Chacun a son nom qui malheureusement a varié plusieurs fois depuis deux siècles, ce qui ne permet point de reconnaître et de déterminer toujours à quels quartiers appartiennent les noms que l'on trouve dans l'un ou l'autre auteur chinois ou européen.

(1) De 1736-1796.

En outre les plans et descriptions qui nous ont été donnés de ces palais par les Chinois ou les résidants européens diffèrent à tel point que l'on a peine à s'imaginer qu'il s'agisse d'un seul et même objet.

Il nous sera donc souvent impossible de dire avec exactitude, quand nous rencontrerons un de ces noms, auquel de ces bâtiments il doit être rapporté. Cela n'a, du reste, aucune importance. Aussi nous nous bornerons à dire que le quartier le plus reculé vers le nord renferme les palais réservés aux Impératrices et épouses impériales. Au milieu est le quartier privé de S. M. le Fils du ciel. En avant, vers le sud, sont les diverses salles de réception, d'audience, de délibération des conseils.

Ces bâtiments isolés sont de vrais petits palais très richement ornés ; ils contiennent de grandes salles, au milieu, et toute une rangée de plus petites, sur les côtés. Ces palais n'occupent que le premier étage, ils sont élevés sur des voûtes qui forment trois arceaux ; on y monte par trois escaliers extérieurs de pierre ou de marbre artistement travaillés et qui conduisent d'abord à une plate forme de marbre s'étendant devant et autour des salles de chaque appartement. Les salles ont aussi trois portes ; celle du centre comme l'escalier du milieu est réservée à l'Empereur.

Tous ces quartiers ont des noms qui indiquent la paix, la concorde, le bonheur diversement qualifiés.

2. Les simples humains quand ils veulent contracter mariage doivent d'abord demander le consentement de la famille de l'élue. A cet effet le jeune homme lui envoie un messager, un entremetteur avec une carte portant les noms et la date de sa naissance, heure, jour, mois et années.

Si tout est au gré des parents de la jeune fille, ils renvoient au sollicitant une carte donnant des indications identiques sur le compte de celle-ci. Les jeunes gens sont ainsi fiancés.

Mais on comprend que le Fils du ciel n'ait point à se soumettre à une épreuve de cè genre ; quand il a choisi l'une de ses compagnes ou toute autre jeune personne pour s'asseoir sur le trône avec lui (expression européenne), il n'est pas question

de la lui refuser. Il se contente donc de mander un envoyé porteur d'un écrit où l'empereur témoigne sa volonté de prendre telle demoiselle pour épouse-impératrice. Cet écrit, comme on le verra, est accompagné d'une lettre de créance accréditant le messager impérial auprès de ses futurs beaux-parents, ou plutôt d'une tablette portant l'indication de ses titres, et du grand sceau de l'empire qui fait foi de la volonté impériale et que l'on entoure d'un respect tout particulier.

3. L'empereur de la Chine a trois genres d'épouses.

a) L'impératrice partageant le titre et les honneurs de l'autorité.

Il n'est pas sans exemple que deux princesses aient été élevées en même temps à ce rang. Elles s'appellent *Hoang-heou*, Princesse-épouse Auguste.

b) Les épouses de second rang *Hoang-kuei-fei* (épouses élevées augustes) parmi lesquelles le Maître du monde chinois choisit souvent la souveraine de l'empire.

c) Les épouses secondaires, vulgairement appelées concubines, et dont le nombre a parfois rappelé le souvenir de la cour de Salomon.

Il s'agit ici d'une Hoang-heou ou impératrice, la seule avec laquelle le souverain contracte une union solennelle et réglée par les rites.

4. Le Fils du ciel ne se soumet pas non plus à toutes les formalités exigées dans les unions matrimoniales de ses sujets. Tout, en ce qui le concerne, a un caractère plus rationnel et plus sérieux. Elles n'ont, du reste, rien de religieux que l'annonce au ciel et à la terre et quelques chants dont, malheureusement, le texte ne nous est point donné.

Ces cérémonies comprennent dix actes principaux :

1. Préparation des objets nécessaires.
2. Envoi et lecture de l'édit annonçant le mariage ; envoi des présents de fiançailles.
3. Banquet donné aux parents de la mariée.
4. Envoi des présents de noces.
5. Déclaration du mariage.

6. Cérémonies du mariage proprement dit.
7. Le cortège va chercher la future impératrice ; sa réception.
8. Union des coupes ; consécration de l'union conjugale.
9. Visites de la mariée.
10. Félicitations et banquet final.

Ces indications suffiront, je pense, pour permettre de comprendre la nature et l'ordre des cérémonies. Voyons maintenant ce que nous en dit notre texte, car nous n'y ajouterons rien de nous-même.

LE MARIAGE IMPÉRIAL DE L'EMPEREUR DE LA CHINE D'APRÈS LE CÉRÉMONIAL OFFICIEL.

I.

PRÉPARATIFS. — ENVOI DES PRÉSENTS DE FIANÇAILLES ET DU DÉCRET DE MARIAGE.

Lorsque le décret suprême décidant le mariage impérial est descendu du trône, la cour des Rites (1) le fait publier dans tout l'empire. Alors chacun de ceux qui ont une charge à remplir dans cette cérémonie auguste, prépare ce qui est de son ressort.

On consulte le sort (2) pour déterminer le jour propice à l'envoi des présents de noces et le reste, on choisit les présents et fait toutes les cérémonies dont on va voir l'exposé.

(1) On sait que toute l'administration du vaste empire chinois est placée sous la direction d'un certain nombre de cours suprêmes siégeant à Peking. Parmi celles-ci il y en a six qui occupent un rang supérieur et qu'on appelle pour cette raison *lu-pu* ou les six cours. La cour des rites est de ce nombre. Elle est chargée de veiller à la conservation et à l'observation des rites, c'est-à-dire de toutes les règles des actes ayant un caractère public et officiel, qu'ils appartiennent à l'ordre civil, à l'ordre des choses militaires ou à la religion. Ils surveillent la confection des objets, des instruments qui servent en toutes les cérémonies et les cérémonies elles-mêmes.

(2) C'est la cour d'astronomie qui est chargée de ce soin. Elle fonctionne ici comme corps d'astrologie.

Le Li-pou (1) réuni fabrique la tablette d'or et le sceau d'or (2). La cour des Han-lin (3) compose le texte à inscrire sur la tablette, puis on le présente à l'approbation impériale. On le porte ensuite à la grande chancellerie pour le faire graver respectueusement, selon la règle ordinaire et les rites de l'envoi des présents.

La cour de la maison impériale (4) prépare dix attelages de chevaux (avec selles et brides), dix cuirasses (5), cent pièces de soie, deux cents pièces de nankin.

Quand le moment approche, la cour des rites envoie un de ses présidents solliciter l'ordre impérial pour porter les présents à l'impériale fiancée. Un chambellan de la cour du palais lui est donné comme assistant. Le jour venu, dès la première aurore, les officiers de la cour des rites et de celle des cérémonies (6) vont poser au beau milieu de la salle Tai-ho (7) une table destinée à porter le sceau impérial (8) et dans la direction de l'est à l'ouest.

Alors deux officiers de la Grande chancellerie viennent de son palais déposer ce sceau sur cette table et se retirent. D'autres appartenant à la Maison impériale apportent un pavillon orné de dragons (9) où l'on met les cuirasses, les soies et les toiles ; ils les déposent à droite et à gauche au-dessus de l'escalier impérial et les attelages au bas. Les deux adjudants

(1) La cour des rites.

(2) Cette tablette contient l'ordre impérial décrétant et annonçant son mariage ; le sceau impérial qui l'accompagne lui donne son authenticité. C'est le sceau qui atteste la mission du messager.

(3) Haute cour de science et de littérature bien connue.

(4) La cour de la maison impériale dirige tout ce qui se fait au palais et veille à ce que tout y soit en ordre.

(5) Litt. casques et cuirasses, armures ; destinées, sans doute, aux gardes de la souveraine. Ailleurs il y a *ma-kia* cuirasse de cheval. Ce serait l'armure des chevaux donnés en présent.

(6) Dépendance de la cour des rites, chargée spécialement du soin des cérémonies où figure l'empereur.

(7) La salle *Tai-ho* est celle où l'empereur donne les audiences aux grands *personnages*.

(8) *Tsit*. Le sceau de l'empereur servant à le représenter. Celui que l'on reporte à l'empereur est un autre portant les noms et désignation de l'impératrice, la date de sa naissance, heure, jour, mois et année.

(9) Le dragon est l'emblème du souverain.

viennent dans une attitude respectueuse, se mettre à l'est du vestibule du palais ; deux officiers de la cour cérémonielle se placent à leur suite, du côté droit. Un membre du grand conseil, porteur du grand sceau impérial, se met sous la corniche de la salle ; à sa droite se range un membre de la cour des cérémonies, un peu en arrière.

Tous sont en habits de cour et se tiennent tournés vers l'ouest. Deux cérémoniaires, destinés à crier les rubriques, également en habits de gala, se posent devant les piliers à l'est et à l'ouest de la salle à l'extérieur et regardant l'est et l'ouest.

Quand enfin arrive le moment annoncé comme propice par la cour d'astronomie, les cérémoniaires avertissent les assistants d'avoir à se mettre à leurs places et rangs, en bon ordre et avec l'extérieur grave, composé, comme il convient à la cérémonie ; les commissaires les mènent à l'est du vestibule impérial où ils se mettent aux lieux et places qu'ils doivent occuper pour s'incliner et se prosterner pendant la solennité. Là ils se posent tournés vers le nord, rangés d'après l'ouest (1). Au cri des cérémoniaires ils avancent d'un pas, s'agenouillent trois fois, se prosternent neuf fois en frappant la terre du front, puis se relèvent.

Les commissaires montent alors l'escalier de l'est et vont se mettre au haut de l'escalier impérial, tournés vers le nord. Celui qui est chargé de l'ordre impérial fléchit le genou. Celui qui doit le publier se met à la gauche de la porte du milieu de la salle, regardant l'ouest, et là il fait la proclamation suivante :

« L'auguste souverain a décrété d'accomplir les vœux de la Vénérée impératrice-mère, et s'engage à faire impératrice la demoiselle X. de la famille Z. Il ordonne que ses ministres prennent le sceau d'empire afin de faire les présents selon les rites sacrés ».

Aussitôt que le cérémoniaire hérault des ordres impériaux a

(1) C'est-à-dire les plus élevés en rang sont à l'ouest.

fini cette annonce, un grand secrétaire d'État vient dans la salle par la porte de gauche, prend le sceau sur la table et va par le battant gauche de la porte du milieu au haut de l'escalier impérial, le donner au messager impérial qui le prend. L'adjudant de cet officier resté à genoux pendant ces préliminaires, se lève, marche devant son chef et le conduit au pavillon par l'escalier du milieu et l'on y dépose le grand sceau de l'empire.

Un intendant de la maison impériale amène alors les porteurs du pavillon orné de dragons et d'objets divers et l'on descend l'escalier de la salle de la Grande Paix.

Des gardes du palais marchent en avant ; des gardes impériaux le suivent avec les chevaux. On sort de la salle par la porte du milieu. On se rend à la demeure de la future impératrice.

Là on s'est préparé à recevoir les délégués impériaux d'une manière convenable.

Le père de la fiancée a fait tout nettoyer, balayer parfaitement par ses fils ; ses gens ont placé une table au milieu de la salle de réception de l'est à l'ouest ; puis deux autres l'une à droite, l'autre à gauche, du nord au sud.

Cependant le messager impérial arrive portant le sceau du souverain. Arrivé à la porte de la maison, il descend de cheval. Le père de la princesse s'avance au devant de lui jusqu'en dehors de la porte du chemin et se met du côté gauche de la route ; là il s'agenouille et ne se relève que quand l'envoyé impérial est passé. Celui-ci entre par la porte du milieu (1), monte dans la salle *tang* (2) par l'escalier médial et va déposer le précieux objet qu'il apporte, sur la table préparée pour la recevoir.

Son adjudant se retire à l'est de cette table et s'y tient en face de l'ouest. La pavillon à dragons entre alors à leur suite et ses porteurs s'arrêtent à l'extérieur de la porte de la salle.

L'officier du palais qui fait partie du cortège monte à son tour et vient poser les présents sur les deux tables latérales.

(1) Comme représentant la personne et portant une missive de l'empereur.
(2) La grande salle de réunion de la famille qui suit la première.

Les gardes conduisent les chevaux dans la cour et les rangent à droite et à gauche.

Quand tout est mis en ordre de cette manière, le père de la mariée resté derrière le cortège, monte par l'escalier de l'ouest et vient se mettre à genoux, en face du nord, en dehors de la porte de la salle de réception.

L'envoyé s'avance vers lui et, tout en regardant l'ouest, il lui présente le sceau impérial accompagnant les dons de fiançailles, puis retourne à sa première place.

Le père s'agenouille alors trois fois et se prosterne neuf fois, se relève et reçoit les présents exigés par les rites.

Là dessus l'envoyé impérial reprend son insigne et sort suivi de son lieutenant. Le père de la princesse s'agenouille à son passage, puis le reconduit jusqu'en dehors de la grande porte.

Tout le cortège se retire également, l'envoyé remonte à cheval et va rendre compte à l'Empereur de l'exécution de sa mission, puis remettre le sceau au mandarin chargé de sa garde. Ainsi se font les présents d'alliance.

§ III. Banquets donnés aux parents de la mariée.

Quand cette cérémonie est finie on prépare un banquet dans la demeure de l'impératrice. L'empereur invite lui-même les princesses impériales, et les grandes dames à donner un festin à la mère de la souveraine dans le quartier intérieur (1) du palais.

Les chambellans impériaux, les officiers de la garde, les Kongs et Heous des huit bannières (2) et les grands des degrés inférieurs (3) jusqu'au second, par ordre souverain, fêtent de

(1) Le quartier des impératrices, des femmes.

(2) Ce sont les huit divisions de l'armée mandchou-mongole qui constitue la force principale de l'empire. Chaque division a une bannière spéciale ; de là leur nom. Elles forment un corps de 800,000 hommes environ. Au temps de la féodalité les *Wangs* étaient des rois, les *Kongs* formaient le premier degré au-dessous des rois et les *Heou* le second. On les a dénommés *ducs* et *marquis*. Mais quelle ressemblance !

(3) Tous les fonctionnaires civils et militaires sont divisés en un certain nombre de degrés jouissant de privilèges spéciaux. Entre ces degrés tous sont répartis indépendamment de la nature de leurs fonctions, en sorte que chaque degré est formé de plusieurs classes de fonctionnaires.

la même manière le père de l'épousée dans le quartier des hommes.

A ce dernier banquet tous doivent porter l'habit de cour ; le père de l'impératrice y joue le rôle d'invité, d'hôte et en a tous les honneurs ; il occupe la première place du côté de l'est (1).

Au banquet des princesses, toutes les assistantes portent les robes de fête et la mère de l'épousée, traitée comme l'invitée, prend place tout en haut du côté de l'ouest.

Chacun occupe le siége du degré que lui assure son rang. On passe le vin trois fois selon les règles ordinaires des *Yĕn* (2) ou festins dont les boissons, les liqueurs font l'objet principal.

Ceci est le second acte de la cérémonie, auquel succède l'envoi des dons nuptiaux.

(A suivre.) C. DE HARLEZ.

---

(1) L'est est par lui-même le côté d'honneur.

(2) Les *Yen* forment une espèce établie de fêtes données à des hôtes étrangers à la maison ; on y sert des aliments aussi, mais le boire y joue le rôle principal.

COMPTE-RENDU.

Publications de la Société Philologique de Paris.

La Société Philologique de Paris que dirigent les savants linguistes MM. d'Abbadie et de Charencey continue ses publications utiles. Ce sont principalement, depuis plusieurs années, des documents mis au jour et au service de la science plutôt que des travaux de discussion philologique.

Les derniers volumes que nous recevons se composent des tomes XIX, XX et XXI des Actes de la Société. Ils contiennent un dictionnaire Toga-Anglais et Anglais-Toga et une importante notice sur la tribu de Wagap Disons quelques mots de ces divers ouvrages.

Les tomes XIX et XX contiennent une chrestomathie waya puisée aux œuvres du savant américaniste Dr D. Brinton. C'est un choix de morceaux dont le texte est accompagné d'une traduction latine juxta linéaire (pp. 1-44) et suivi d'une analyse grammaticale ou plutôt philologico-linguistique très étendue et très intéressantes semée d'importantes discussions sur divers points de grammaire d'étymologie etc. Un vocabulaire maya-français termine cette œuvre dont l'éditeur est le Secrétaire Perpétuel de la Société, M. de Charencey.

Le tome XXI nous transporte d'abord dans la Nouvelle Calédonie par un vocabulaire de la langue Wacap où les mots sont expliqués en français, en anglais et en allemand. Puis il nous ramène en Amérique, au Yucatan dont il nous donne le catéchisme écrit dans la langue de ce pays par le P. G. de Ripalda en 1847, et publié également par M. de Charencey.

Le dictionnaire toga est précédé d'une grammaire et de deux notices sur l'archipel des Amis auquel cette langue appartient. Le tout est dû aux travaux des Missionnaires Maristes. Il en est de même de l'étude sur la tribu de Wagap dans la Nouvelle Calédonie qui comprend, après une notice générale, une grammaire et un catéchisme.

Ces notices sont spécialement intéressantes parce qu'elles témoignent chez leurs auteurs d'une sincérité parfaite qui ne permet point de douter de leur parole. On y chercherait vainement un autre mobile que le désir de faire connaitre l'exacte réalité des faits. Et là même où les enseignements n'ont point de prétentions scientifiques, ils fourniront toutefois à la science des moyens de progrès d'une utilité incontestable.

H. Z.

La Vie et les Œuvres de Jean-Jacques Rousseau, par M. Henri Beaudoin, 2 vol. in-8 (Paris 1891).

L'on a beaucoup écrit sur Rousseau en France et cependant un travail d'ensemble sur ce personnage n'avait pas encore été entrepris. A cet égard, nous nous étions laissé devancer par les Allemands.

Le livre de M. Beaudoin vient tout-à-fait à point pour combler cette regretable lacune. L'on peut dire qu'il a réellement épuisé son sujet, et après lui, il ne restera même plus à glaner. C'est une biographie aussi complète

qu'exacte de l'écrivain en question qu'a entreprise notre consciencieux compatriote. Il suit son héros depuis le jour de sa naissance jusqu'à celui de sa mort. On peut même dire au delà, car il nous entretient des pèlerinages qui eurent lieu à son tombeau, aussi bien que des honneurs à lui rendus par la révolution et même du sort qui fut fait à sa peu intéressante compagne Thérèse Le Vasseur.

Avec une impartialité qui lui fait honneur, M. Beaudoin se montre d'ordinaire sévère dans ses appréciations sur le grand homme. Toutefois, cette rigueur ne l'empêche pas de conserver un certain fonds de sympathie pour Rousseau, sympathie d'ailleurs motivée à la fois et par le talent hors ligne de l'écrivain, les malheurs plus ou moins mérités dont il eut à souffrir et enfin par certaines qualités morales, telles que le désintéressement, dont il ne cesse de donner des preuves au milieu des désordres de son existence. M. Beaudoin estime, et à juste titre suivant nous, que lorsque l'on parle de Rousseau, il y a bien souvent lieu de plaider les circonstances atténuantes. Sans doute, la vie de cet homme de lettres ne mérite guère d'être citée comme un modèle. Il eut sa très large part des vices et des misères qui constituent pour ainsi dire l'apanage de notre malheureuse humanité, mais du moins notre auteur montre bien qu'une grande partie des fautes que l'on a à lui reprocher tiennent surtout à un défaut d'éducation première. Une nature comme celle de Rousseau toute d'impression et de sensation aurait eu plus qu'une autre besoin d'une direction à la fois affectueuse et suivie. Au lieu de cela, il eut affaire à un père léger, insouciant et qui ne s'occupa jamais de servir de guide à son fils. Rousseau jetant ses enfants à l'hôpital ne fesait, en quelque sorte, que continuer l'exemple paternel. Ajoutons l'influence du milieu auquel les hommes les plus fortement trempés n'échappent jamais entièrement.

Certes, le XVIIIe, siècle sceptique, téméraire, épris de théories abstraites, mais n'entendant rien à la pratique de la vie sociale constituait, si nous osons nous exprimer de la sorte, une bien mauvaise école pour un personnage du tempérament de notre héros. Il céda naturellement à la tentation de régenter l'univers par ses projets de constitutions chimériques et se crut sans doute un réformateur du genre humain d'aussi bonne foi qu'il se croyait un modèle de toutes les vertus.

Du reste, le tableau que consacre M. Beaudoin à l'état de la Société au sein de laquelle vécut Rousseau, ne constitue pas, à coup sûr, la partie la moins intéressante de son livre. Dans un style aussi clair qu'élégant, l'auteur nous fait pour ainsi dire toucher du doigt, les causes qui préparaient la ruine de cette société si aimable, mais si aveugle, si dénuée du sentiment de ses propres intérêts. Nous le recommandons à l'attention du moraliste aussi bien que de l'historien de profession. Ils y trouveront l'un et l'autre, matière à de profondes réflexions sur « ce long enchaînement de causes qui, suivant l'expression de Bossuet « font et défont les Empires. » Ils y verront une preuve nouvelle des châtiments terribles que Dieu ne manque pas de tenir en réserve pour les peuples qui l'oublient et se détournent de lui pour obéir à leurs fantaisies et à leurs vains caprices.

Cte DE CHARENCEY.

Les Invasions dans l'Inde. Nadir-Chah — Dupleix — Domination anglaise, par M. P. DE GAVARDIE, ancien conseiller à la Cour d'appel de Pondichéry.

La *Revue Britannique* dans le cours de l'année qui vient de finir a donné un important travail de M. de Gavardie sur l'histoire moderne de la péninsule Hindoustanique.

Il consiste dans la traduction d'un ouvrage indigène regardé comme classique dans l'Inde, et que l'on cite comme l'un des trésors de la littérature Indoustanie. Il traite de l'invasion de Nadir-Schah dans les états du Grand Mogol, ainsi que de la fondation du royaume de Nizam. Le style de l'auteur autant que l'on en peut juger par la traduction est noble. élégant et pas trop empreint d'emphase orientale. Il a de plus le mérite de nous donner des détails inédits jusqu'à ce jour sur l'invasion du conquérant Iranien. Nul d'ailleurs plus que M. de Gavardie n'était capable de faire passer dans notre langue, ce joyau de prose Asiatique. Ayant longtemps habité le Bengale et le Déccan en qualité de magistrat, il en était arrivé non seulement à comprendre l'Indoustani, mais encore à l'écrire facilement. Espérons qu'il ne s'en tiendra pas à l'histoire de Nadir-Schah et voudra bien lui donner une suite, attendue de tous ceux qui s'intéressent aux annales des peuples de l'Asie moderne.

Cte de CHARENCEY.

Du prétendu polythéisme des anciens Hébreux. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques, par MAURICE VERNES, directeur adjoint pour les religions des peuples sémitiques. (Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes. Sciences religieuses. Vol. III.) 2 vol. gr. 8° 414 et 416 pp. E. Leroux. Paris 1891. 15 fr.

En ouvrant ces deux gros volumes traitant tous deux d'un sujet en apparence aussi restreint, tout lecteur quelque peu au courant des travaux de l'Exégèse biblique, s'attendra certainement à y trouver une discussion complète de la matière et des vues entièrement neuves ; et il ne sera pas trompé.

Faire un compte-rendu adéquat d'une œuvre de cette étendue, n'est point possible dans un article bibliographique de Revue ; nous devons bien nous contenter pour le moment d'indiquer les caractères généraux de l'ouvrage et les thèses qui y sont soutenues.

M. Vernes, procédant avec méthode, pose d'abord les questions qu'il va débattre, les discute à leurs divers points de vue, puis tire et expose les conclusions qu'il pense avoir victorieusement établies.

Le docte auteur ne s'occupe pas seulement du point qu'il annonce dans le titre de son livre, comme devant y être traité exclusivement. Il s'en prend de nouveau à une autre thèse encore de l'école graffienne et conteste avec plus de force qu'aucun livre biblique ait été écrit avant le retour de l'exil et plutôt même que deux ou trois siècles après ce retour. Ce système que l'on connait est ici défendu à nouveau, mais nous n'oserions dire avec plus de succès. M. Vernes ajoute que tous ces livres qui composent la Bible ont été composés dans un but, avec une tendance personnelle qui leur ôterait par elle-même tout crédit. Il ne va pas jusque là, mais il fait entre les assertions à rejeter ou à recevoir des distinctions insuffisamment justifiées. Si les auteurs des livres scripturaux ont falsifié les faits pour appuyer leurs doctrines et leurs prétentions ; ils ne sont recevable en rien et les distinctions que l'on établit entre leurs divers témoignages ne sont trop souvent fondées que sur l'arbitraire. Tel fait confirme les prétentions supposées, donc il est faux ; tel autre les contredit, donc il est vrai. C'est l'arbitraire érigé en principe de critique. A ce prix aucun historien français ne serait recevable car il en est peu, je pense, qui n'aient à cœur de glorifier son pays. D'autre part, pourrait-on dire que les injures adressées par Voltaire à ses compatriotes étaient parfaitement méritées ? Et si plusieurs de ces récits fabriqués longtemps après

les événements se soutiennent l'un l'autre est-ce une raison pour affirmer que cet accord prouve leur véracité.

Tout homme qui travaille à civiliser ses concitoyens, selon l'idée qu'il se fait de la civilisation véritable, est-il suspect parce qu'il a une tendance dogmatique ? Ce n'est pas ainsi non plus que l'on traite, par exemple, les historiens de Rome et d'Athènes.

Enfin nous ne pouvons que répéter ce qui a été déjà dit par d'autres : Se figurer la loi du lévitique inventée à l'époque d'Esdras est chose tellement contraire à toute notion d'histoire sociale qu'on se demande en vain comment pareille impossibilité n'est pas d'un plus grand poids que certaines difficultés chronologiques que peuvent présenter les textes. Autant vaudrait supposer les lois des XII tables et de Dracon inventées après Justinien. Mais ceci est accessoire dans l'œuvre de M. Vernes, la partie essentielle est la démonstration de la thèse qu'indique le titre du livre bien qu'indirectement, la réalité du monothéisme Judaïque de Jehovah, (Jahveh ou Jaho) comme Dieu unique du peuple israélite. Cette démonstration est bien conduite en sa voie principale. Jehovah ou Jahveh n'est pas un dieu national à l'exemple d'autres dieux des pays orientaux, mais un dieu universel ayant adopté le peuple d'Israël comme son enfant unique, car c'est là le seul moyen de concilier les textes des livres même historiques de la Bible.

Malheureusement la position que prend M. Vernes vis-à-vis de l'historique des Livres Saints l'empêche de trouver la cause, la raison d'être de bien des faits très simples à expliquer, comme par exemple celui rappelé dans cette phrase du savant auteur : « Comment est-on arrivé à écarter du temple de Jahveh tout symbole matériel de la divinité, nous ne saurions trop le dire ».

L'ouvrage termine par un *Examen de l'authenticité des écrits prophétiques*. M. Vernes la nie *parce que ces livres contiennent des allusions à des pratiques et à des doctrines qui n'ont pris naissance qu'aux temps de la Restauration*.

Voilà l'argument principal. Nous regrettons de devoir le dire. M. Vernes ne s'aperçoit pas de la pétition de principe que contient ce raisonnement :

Je commence par décréter que tels livres ont été composés à telle époque ; après quoi je conclus que d'autres parlant de choses mentionnées dans les premiers sont nécessairement postérieures à ceux-ci.

Et pourquoi cela ne prouve-t-il pas que ces livres ont été composés antérieurement et bien plus anciennement que les derniers mis en contestation ? Alors surtout que la force de l'argumentation gît dans ce syllogisme :

Je n'ai pas de témoignages historiques extérieurs affirmant l'antiquité de certains livres, donc ils sont tout récents.

Nous nous bornerons pour le moment à cette réflexion. La partie fondamentale de l'œuvre de M. Vernes demande un examen sérieux qui sera fait ultérieurement.

P. N.

Firdusi. Il libro dei Re. Poema epico recato dal persiano in versi italiani, da Italo Pizzi. Torino V. Bona Tipografo de S. M. 8 vol. 1886-1889.

Quiconque a lu dans le texte original le *Livre des Rois*, le *Shâhnâmeh*, la plus belle création que Firdusi, l'immortel aède de Tus ait laissé à sa patrie, a été sans doute ravi par l'abondance des pensées élevées, des créations d'une riche imagination, des peintures si vives qu'il y a vues à chaque pas. Il y aura admiré la vivacité des descriptions des combats de Héros, la profondeur des réflexions

sur les vicissitudes de la vie, la fragilité de la grandeur et de la puissance terrestres.

Mais il n'est pas donné à tout le monde d'étudier l'original. Aussi a-t-on depuis longtemps cherché à faire goûter ces beautés si riches aux lecteurs instruits en leur présentant des traductions anglaises, françaises ou allemandes des plus beaux passages de ce grand poème.

Mais ce but sera surtout rempli par cette traduction nouvelle du Shâhnâmeh que nous devons au travail infatigable du Professeur Pizzi. C'est la première que l'Italie ait possédée, c'est aussi la première et la seule qui ait été essayée en vers pour le Shâhnâmeh en entier. Les précédentes étaient en prose comme celle de Mohl, les autres, celles du Fr. Ruikert et de A. von Schack ne contenaient que des extraits isolés.

Le professeur Pizzi qui s'est acquis déjà un juste renom par divers travaux appartenant au domaine de l'Eranisme, nous donne dans sa traduction le poème d'un bout à l'autre sans en excepter la célèbre satyre dirigée contre le Sultan Mahmoud et dans laquelle le Poète met en évidence la conscience de sa personnalité.

La traduction du prof. Dr Pizzi est basée sur le texte de Macon (Calcutta 1829) mais les éditions de Jules Mohl (Paris 1838-1878), de Vullers et de Thevan, tout comme le manuscrit conservé dans la Bibl. Laurent. de Florence (1) ont été également comparées et mises à profit. Le traducteur a tenu compte également des observations faites sur la traduction de Mohl par Fr. Rückert (2).

Le livre du prof. Pizzi s'ouvre par une introduction de 10 pages que suit une biographie de Firdusi (pp. 1-17); après quoi vient un aperçu du poème et des héros qui y jouent un rôle. (1885).

Quant à la traduction elle-même pour laquelle le prof. Pizzi a choisi le vers blanc au lieu du *Matakarib*, nous dirons qu'elle démontre brillamment chez son auteur une connaissance parfaite du persan autant qu'un sentiment profond des beautés poétiques et un grand art dans le maniement du mètre.

Cette traduction est fidèle, bien adaptée à l'original et pleine de bon goût. A l'exactitude elle joint le mérite poétique et donne à ceux qui ne peuvent aborder l'original une idée exacte de ses beautés. Nous citerons comme spécialement réussis les morceaux suivants : L. II. 348 ss. Le prova del fuoco, vol. IV, 547 et ss. La Scomparsa di Re Khusro ; vol.V. 430 et ss. La morte di Rustem, vol. VI, 220 et ss. Prodezze di Behram ghor alla caccia ; vol. VIII. 472 et ss. Fine del libro dei Re.

C'est donc avec une profonde conviction que nous recommandons cette traduction de l'Epopée persane, non seulement à tous les compatriotes lettrés du prof. Pizzi, qui ont dans ces derniers temps témoigné d'un vif intérêt pour les choses de l'orient ; mais à tous les gens instruits qui sont en état de lire la plus belle poésie de la Perse dans des vers italiens d'une forme parfaite.

Iena, juillet 1892. Prof. Eug. WILHELM.

(1) Catal. Asseman. CII. 5.
(2) Zeitch. D. M. G. B. VIII et X.

LE MARIAGE DE L'EMPEREUR DE LA CHINE.

(Extrait du Rituel Impérial.)

(Suite.)

IV. Envoi des présents de noces.

Les officiers chargés de cette fonction préparent deux cents liangs d'or (1) et dix mille d'argent, une téïère d'or et deux d'argent ainsi que deux plats, mille pièces de soie, vingt chevaux caparaçonnés et vingt autres ainsi que vingt équipements et couvertures de chevaux (2).

On donne au père et à la mère de la mariée cent liangs d'or et cinq milles d'argent, une téïère d'or et une d'argent avec un plat de même métal, cinq cents pièces de soie, dix pièces de nankin, et six chevaux caparaçonnés (3) ; en outre, une cuirasse, un arc avec son étui, des flèches avec un carquois ; puis, à chacun deux grandes robes, d'apparat doublées et deux costumes ordinaires complets, un d'hiver, l'autre d'été, une robe de peaux de renard et une ceinture.

(1) *Liang*. Valeur monétaire comptée au poids et qui a nécessairement varié avec les temps. Aujourd'hui il est estimé un peu moins d'un dollar et demi et 8 f. 50 environ, en monnaie française. Ici il ne s'agit que du poids qui est de 24 grains.

(2) *Ma-kia*. Voir la note 5, p. 357.

(3) dit le commentaire.

Aux frères de la nouvelle impératrice et à ses suivants, des habillements divers selon la qualité de chacun.

Les officiers de ce service vont placer les dons d'étoffe au haut de l'escalier impérial et les autres objets au bas des marches.

V. Déclaration du mariage.

Après cela le Li-pou envoie un délégué, commissionné à sa demande par l'empereur, porter la lettre impériale et le sceau dans la salle Tai-ho avec toutes les cérémonies qui ont accompagné le dépôt des dons nuptiaux. Ce délégué se rend ensuite à la demeure de l'impératrice. Là, un officier prend et place les présents d'étoffes dans la grande salle et les dons d'objets divers en haut de l'escalier. Quant aux chevaux on les conduit et les attache au milieu de la cour.

L'envoyé du souverain présente la lettre impériale et en donne lecture ; le père de la mariée l'écoute à genoux et l'on fait toutes les cérémonies de la remise des présents de noces. Quand c'est fini, le père descend et se rend dans la cour avec ses fils pour vénérer le sceau impérial.

Là il s'agenouille trois fois en se prosternant neuf fois et puis va se mettre en dehors de la grande porte.

La mère sort aussi accompagnée de toutes les dames de la maison et se rend dans la cour du côté de l'ouest. Elles y font six inclinaisons profondes, puis trois génuflexions et six prosternations devant le sceau. Cela fait elles se retirent toutes et l'envoyé emporte sa tablette.

Le père et les frères de la mariée s'agenouillent et l'accompagnent jusqu'à la porte et les assistants s'en retournent chez eux. Le délégué va rendre compte de sa mission, remet le sceau en place et rentre chez lui. Ainsi se fait le *Ta-tchang* ou « grande attestation, déclaration de mariage. »

Tout ceci n'est encore que préliminaire. Nous arrivons seulement au mariage lui-même.

VI. Cérémonie du mariage.

La veille de ce grand jour, des délégués impériaux vont annoncer l'événement au ciel, à la terre, à l'arrière-salle du temple ancestral (1), et au Feng-sien-tien (2) selon les rites ordinaires.

Ce même jour, on fait ce qu'on appelle le *Tchi-ying* ou la réception respectueuse.

Un membre de la grande chancellerie est, à la demande du Li-pou, chargé de présider à cette cérémonie ; un des présidents de cette cour lui est adjoint comme lieutenant. On leur forme une escorte composée de dix grands chambellans et dix officiers de la garde. Quatre dames tirées des rangs des hauts dignitaires du premier et du second degré, marchent en avant comme avant-garde, sept autres forment l'arrière-garde. Dix autres encore les accompagnent respectueusement et leur font suite. Ce même jour, l'office des équipages des dames du palais prépare celui de l'Impératrice mère et fait dresser les suspensoires des instruments de musique dans le pavillon de la salle dite *Tze-ning* ou des « Joies maternelles. »

Un officier des armes impériales apprête la natte aux prosternations de S. M. à l'extérieur du seuil de la porte de cette salle. Des officiers du Li-pou et de la cour cérémonielle placent les deux tables destinées à porter le sceau impérial, le décret et la tablette de créance, à l'intérieur de la salle Tai-ho et un pavillon à dragons en dehors de la porte de la grande chancellerie. La cour des équipages impériaux organise le cortége qui doit accompagner le souverain et Celle de Musique, fait poser les suspensoires et les instruments de l'orchestre.

Cela fait on amène le char de l'impératrice au pied de l'escalier de la salle Tai-ho et l'équipage de l'impératrice mère en dehors de la porte Wu ou du midi. Enfin les officiers du palais

(1) Celle où l'on remet les tablettes des ancêtres hors des temps de cérémonie.

(2) C'est un autre temple que le précédent. Le premier est le grand temple où se font les cérémonies solennelles. Le Feng-sien-tien est une chapelle de dévotion plus intime où l'empereur honore tous ses aïeux.

apprêtent la robe et le bonnet du côté du sud du char de l'épousée.

Dès l'aurore, les officiers de la grande chancellerie et du Li-pou viennent du Nei-ko apportant la tablette et le sceau d'or ; ils en lisent le texte puis les placent séparément dans les pavillons. En même temps le vice-président du Li-pou porteur du sceau de l'empire va dans la salle Tai-ho déposer cet objet précieux sur la table du milieu ; il dépose la tablette d'or sur celle de gauche et le sceau d'or sur celle de droite.

Alors tous les grands dignitaires, rois, princes, fonctionnaires civils et militaires, annalistes, inspecteurs, et autres officiants arrivent en habits de cour et prennent les places assignées à chacun.

L'envoyé impérial chargé de recevoir le décret se tient à l'escalier du vestibule du palais ; les chambellans de l'arrière-garde, et les officiers de la garde impériale, se placent derrière eux portant également l'habit des plus grandes solennités. Auprès sont le grand secrétaire d'état porteur de la lettre et l'officier de la cour cérémonielle chargés de la tablette et du sceau de créance ; les membres de la grande chancellerie et de la cour des rites se tiennent sous la corniche, dans le même costume.

Au moment jugé propice par l'Observatoire astronomique, le président et le vice-président du Li-pou se rendent au portail K'ien-tsing-men, pour avertir l'empereur que le temps est venu.

L'auguste monarque apparaît revêtu de son costume de fête solennelle, monte en char et sort du palais avec son escorte habituelle ; les deux présidents du Li-pou cités plus haut conduisent sa Majesté.

Le cortége passe la porte Long-tsong et arrive à la porte de gauche du *Yong-khang* (ou bonheur perpétuel). Là l'empereur descend de voiture, entre et va se mettre d'abord à l'extérieur du portail Tze-ning où il se tient du côté de l'est, tourné vers l'ouest.

Alors un intendant du palais va prier l'Impératrice-douairière de venir au palais Tze-ning et de s'asseoir sur le trône.

Quand elle y a pris place, le président et le vice-président du Li-pou conduisent l'empereur au milieu de la salle ; là il s'agenouille et s'incline profondément trois et neuf fois (devant sa mère). Quand il s'est relevé, l'impératrice retourne au palais. L'empereur remonte en char à la porte gauche du Yong-khang, se rend à la Long-tsong-men par les salles Pao-ho et va à la Ta-ho-tien.

Aussitôt, à la porte du midi, les cloches retentissent, le tambour bat, la musique se fait entendre.

Puis au signal donné les membres de la cour des cérémonies viennent en rang de dignités, s'agenouiller et se prosterner selon les rites ordinaires. Après quoi ils montent l'escalier de l'est et s'agenouillent de nouveau, en se tournant vers le nord.

Alors le délégué hérault impérial donne lecture de l'ordre du souverain conçu en ces termes :

« L'empereur a décrété de satisfaire au désir de l'Impératrice sa mère ; il agrée que la princesse X soit la souveraine. »

« En ce mois propice sous cette constellation favorable il a fait préparer les dons et le contrat convenables, il ordonne à ses ministres d'aller chercher l'épouse choisie. »

Après cette lecture, le grand chancelier qui tenait le sceau de l'empire le donne au messager impérial qui se lève ainsi que ses lieutenants. Les officiers commissionnés à cette fin vont par l'escalier du milieu remettre la tablette et le sceau de créance dans le pavillon et sortent de la salle de La Grande-harmonie.

L'empereur retourne en ses appartements. Au signal donné, la musique commence. L'envoyé impérial sort de la salle suivi des chambellans et des officiers de la garde. Arrivés au dehors, ils se mettent en rang. L'envoyé tenant le grand sceau est avant ; derrière lui vient le pavillon à dragons contenant la tablette et le sceau d'or, puis le char de l'impératrice désignée, que suivent les porteurs du costume destiné à celle-ci et l'équipage de l'Impératrice douairière.

On va ainsi à la demeure de la future souveraine. Sur leur passage, la route a été parfaitement nettoyée, purifiée par les

soldats de la ligne depuis le portail de la Grande harmonie jusqu'à la maison de l'épousée. Là aussi on a fait de grands préparatifs. La grande salle a été nettoyée, parée, couverte de tapis. Des grandes dames en grand nombre et dans leur plus brillant costume viennent y attendre pour conduire, suivre, assister leur souveraine, de hauts fonctionnaires en habits pompeux sont là pour remplir les différents offices.

Tous attendent en un profond sentiment de respect.

Des assistants viennent alors poser au milieu de la salle, une table pour le sceau impérial, une autre à gauche pour les cassolettes à encens, l'une et l'autre dans le sens de l'est à l'ouest, puis deux encore pour la lettre et la tablette d'or à l'est et à l'ouest dans le sens du nord au sud, enfin une natte à prosternation devant la consolette à encens et tournée vers le nord.

Deux dames désignées pour la lecture de la lettre impériale se mettent au sud de la table de l'est en face de l'ouest.

Quatre dames assistantes se placent à droite et à gauche de la natte de l'impératrice, tournées vers l'est et l'ouest ; les intendants se rangent au pied de l'escalier de la grande salle (1), en dehors, les uns vis-à-vis des autres.

Cependant le messager impérial arrive, et descend de cheval. Le père de l'épousée suivi de ses fils, tous revêtus des habits de fête, viennent au devant de lui jusque sur le chemin. L'envoyé entre, monte par l'escalier du milieu et s'arrête à l'entrée de la salle (2) du côté de l'est ; son aide de camp se met à sa gauche, l'un et l'autre regardent l'ouest.

Les pavillons contenant la tablette et la lettre entrent à leur suite, on les dépose l'un à gauche, l'autre à droite. L'officier de la maison impériale remet la robe et le bonnet à une fille d'honneur de la souveraine pour les présenter à celle-ci. On amène alors le char aux phénix (3) au haut et au milieu de

(1) Le vestibule du Tai-ho-men par où arrive l'empereur.

(2) Le Tang extérieur, le salon de la famille accessible aux hommes.

(3) Le char aux phénix, orné de figures de cet oiseau merveilleux. Le phénix est le représentant de l'impératrice comme le dragon l'est de l'empereur. C'est le char extraordinaire des grandes solemnités.

l'escalier, le char ordinaire et celui de l'impératrice douairière au bas des mêmes marches, à droite et à gauche. Les musiciens viennent ensuite se ranger des deux côtés de la grande porte.

Quand tout est près et que chacun a pris la place que les rites lui assignent, le père de la mariée fait son entrée, monte par l'escalier de l'ouest, vient devant le délégué impérial arrêté dans le Tang extérieur et fléchit les genoux. L'envoyé se tournant vers l'ouest lui communique l'ordre impérial. Le père l'écoute respectueusement, puis s'agenouille trois fois en faisant neuf prosternations, puis se retire à l'ouest de l'escalier.

Une intendante va alors avertir l'impératrice qui arrive conduite par une dame d'honneur et va examiner les vêtements.

Sa mère et ses dames d'honneur en costume de cour viennent se placer à droite du chemin sous le portail de la grande salle. En ce moment, l'envoyé remet le sceau à la dame d'honneur et son lieutenant prend la tablette et la lettre dans le pavillon pour les donner à l'intendant en passant par la porte du milieu.

La mère de la mariée et les autres dames s'agenouillent sur son passage pour honorer ces objets dignes d'un profond respect, puis se relèvent, mais l'impératrice elle-même reste debout et quand ils ont pénétré dans la salle elle les suit. On dépose le tout sur les tables préparées après quoi les porteurs se retirent.

Alors la dame d'honneur qui fait les fonctions de cérémoniaire conduit l'impératrice à sa place de prosternation où elle s'agenouille. L'impératrice reçoit la tablette et la lettre et s'incline.

Alors la dame d'honneur lit la lettre du souverain à sa choisie et sort pour la rendre au messager impérial. L'impératrice et sa mère lui font un instant cortège.

La mariée conduite par la cérémoniaire entre par la porte latérale et s'arrête un instant. La demoiselle d'honneur remet la tablette et la lettre au Nei kien qui les replace dans leurs pavillons pour les reporter au palais.

VII. L'union des coupes, consécration du mariage.

Quand la déclaration de l'empereur a été acceptée par son élue, on fait la cérémonie appelée *ho-kiuen* « union des coupes » qui consacre le mariage. Lorsque le jour désigné par la cour d'astronomie est arrivé on amène la chaise au phénix au pied de l'escalier de la grande salle intérieure droit au milieu, on l'y place tournée vers le sud.

L'impératrice sort par la porte latérale suivie des grandes dames qui l'accompagnent, tandis que d'autres la précèdent. Sa mère avec les autres dames assistantes vient à elle jusque devant le char. L'impératrice y monte ; sa mère et ses compagnes reculent. Alors l'envoyé impérial porteur du sceau du souverain monte à cheval et marche devant elle. Son père s'agenouille sur son passage, puis se relève et s'écarte.

L'impératrice se met en route précédée d'un corps de musiciens qui l'accompagne sans jouer ; puis du char de sa mère et des pavillons contenant la tablette et le sceau de créance. On passe la grande porte, les dames titrées précèdent sur leurs chevaux, les intendants suivent à pied. Les chambellans l'accompagnent des deux côtés, les officiers de la garde suivent les chevaux des grandes dames.

On passe par la porte du milieu du portail Tu ts'ing. Quand on arrive au pont de l'Eau dorée (Kin shin) (1) l'envoyé impérial descend de cheval, il prend le sceau impérial et entre au palais. Le cortège continue sa route, jusqu'à la porte du midi (*Wu*). Les cloches et le tambour de ce portail retentissent aussitôt ; l'équipage de l'impératrice douairière s'y arrête. Neuf porteurs d'ombrelles ornées de phénix viennent prendre la tête du cortège, toutes les grandes dames désignées comme dames d'honneur descendent de cheval et vont à pied conduisant la souveraine. La garde suit également à pied pour passer le pont.

(1) Le quartier impérial est traversé par une rivière. Sur cette rivière on a construit un pont de marbre orné d'or, de statues, de balustrades etc. Il n'est pas permis d'y circuler à cheval.

De la porte du midi on va au portail Tai-ho, on traverse les deux portes du milieu de gauche (1), on arrive au Kien tsing men qui fait partie des appartements privés de l'empereur. Là le pavillon aux dragons s'arrête. Le messager impérial reprend le sceau impérial pour aller le remettre à l'empereur et lui rendre compte de sa mission.

Les chambellans et les gardes se retirent ; l'intendant prend la tablette et le sceau d'or hors du pavillon et l'on se remet en route. Ce dernier marche en avant, conduisant les dames titrées que suit le char de l'impératrice. On entre par la porte du milieu du portail Kien-tsing ; on s'avance jusqu'au pied de l'escalier de ce palais où l'on s'arrête. L'intendant alors va prier la souveraine de descendre de sa chaise et la conduit à la salle dite *Kiao-ts'ai* ou « de la communication ». Les dames titrées qui l'ont amenées jusque là, ne peuvent pénétrer plus loin dans le palais. D'autres attachées à sa personne viennent la recevoir et la conduisent dans le palais intérieur.

L'intendant délivre la tablette et le sceau d'or au gardien des trésors et s'en va à son tour.

Le Rituel ne suit pas la nouvelle impératrice après son entrée dans le quartier intérieur, ceci n'est plus affaire de cérémonies officielles mais de joies privées. Un voile est tiré là-dessus, laissant les deux époux agir à leur convenance.

Nous passons de là immédiatement à cette partie des cérémonies essentielles que l'on appelle *Ho-kiuen*, c'est-à-dire « réunir les coupes nuptiales » et qui consacre l'union des époux de tout rang. Voici ce que le Rituel nous en fait connaître.

Au jour propice on fait dans le palais intérieur le banquet de la réunion des coupes. On le prépare dans le quartier intime et quand tout est prêt les intendants vont en informer l'empereur. Celui-ci vient en habits de cérémonies et quand cette

(1) Ces portails sont formés de longues arcades ayant une porte à chaque extrémité.

formalité est accomplie (1) les officiers du palais et les dames d'honneur qui y ont fonctionné se retirent laissant les époux impériaux seul-à-seul.

VIII. Les visites.

Le lendemain l'impératrice témoigne son respect à sa belle-mère l'impératrice douairière, en lui servant l'eau à se laver les mains et des aliments. De son côté l'impératrice douairière présente le vin et le diner à sa belle-fille.

D'autre part les intendants de service préparent un siège d'audience de cour au droit milieu du palais Tze-ning, tourné vers le nord ; puis deux autres à l'est et à l'ouest dans la direction du sud ; ces derniers servent quand on présente le vin.

On prépare le char de l'impératrice-mère et les corps de musique destinés à la fête. Avertie par les intendants, la vieille impératrice sort de son palais habillée comme le requiert la solennité, monte en char et se rend avec son cortège ordinaire à la salle de la Paix Bienveillante (*Tze-ning*). La musique et les chœurs accompagnent sa marche et quand elle a pris place sur son trône, la musique s'arrête. Les dames d'honneur amènent alors l'impératrice au milieu de la salle. Là elle fait six profondes inclinations, puis s'agenouille trois fois en inclinant autant de fois. Elle se relève alors et se tient un peu en arrière. On sert un repas, on couvre la table devant l'impératrice-mère ; celle-ci prend du vin et goute des mets. Puis la mariée, conduite par la cérémoniaire, revient faire 2 inclinaisons profondes et s'agenouiller une fois en se courbant jusqu'à terre. Relevée, elle

(1) Le *Ho-kiuen* se fait en Chine à tout mariage quelle que soit la qualité des époux et d'une manière identique. Les deux mariés se mettent debout aux deux extrémités d'une table assez étroite, chargée de vins et de fruits Les dames d'honneur prennent deux verres liés entre eux par un cordon rouge, et les remplissent de liqueur et les portent à la bouche des deux jeunes gens qui y boivent du bout des lèvres. Puis ces dames échangent les gobelets et chacun boit dans celui qui a servi la première fois à son conjoint.

Cela fait, l'union est consommée et les époux mangent des fruits et des sucreries servis sur la table.

va s'asseoir à la table. On lui présente les mets et le vin, elle en prend à son tour.

Quand elle a fini l'intendant fait enlever les plats ; l'impératrice revient faire ses révérences et génuflexions devant sa belle-mère et se retire sur le côté où elle se tient tournée vers l'ouest.

L'impératrice douairière se lève de son trône, pour retourner au palais. La musique commence aussitôt ; les cérémoniaires conduisent l'impératrice jusqu'à son char et quand elle a disparu, les dames d'honneur s'en vont à leur tour.

Le lendemain l'empereur se rend avec sa suite au palais de son auguste mère pour lui témoigner sa vénération et lui rendre les hommages prescrits. Il s'agenouille et se prosterne devant elle selon les rites.

IX. Félicitations a l'empereur et a l'impératrice. Banquet.

L'empereur passe à la salle de la Grande Harmonie où tous, Kongs, Rois et Grands de l'État, viennent lui présenter leurs félicitations.

Puis une proclamation impériale annonce l'heureux évènement à l'empire entier.

En province tous les mandarins civils et militaires vont aussi au palais du gouvernement féliciter le souverain en la personne de son représentant et devant son trône vide.

L'impératrice se rend de nouveau au palais de sa belle-mère renouveler ses témoignages de respect et de là auprès de l'empereur où elle en fait autant.

Puis toutes les princesses, filles et belles-filles d'empereur viennent au palais de l'impératrice et lui prodiguent leurs témoignages de vénération.

Ce jour même la cour de musique organise un orchestre et des chœurs qui se préparent dans la grande salle de la Grande Harmonie.

L'empereur y vient en personne et donne un banquet yén à la nouvelle impératrice et à sa famille.

D'autre part les Wangs, Kongs, et hauts dignitaires sont réunis avec le père de la jeune souveraine en un même festin. Et chacun y est placé selon son rang.

Quand l'équipage impérial arrive les Wangs et grands inférieurs descendent de leur siège, des officiers de la cour cérémonielle conduisent le père de l'impératrice avec ses autres parents à l'est du vestibule du palais et là tournés vers le nord ils s'agenouillent et se prosternent trois et neuf fois. Après quoi on les reconduit à leur place où ils s'asseïent sur les sièges préparés ; on sert les tables, la musique se fait entendre. On passe le vin comme aux autres repas donnés dans la salle de Grande Harmonie.

Après cela l'Impératrice-mère donne un semblable banquet à la mère de sa belle-fille et à ses parentes. On le sert au palais du Repos excellent (tze ning). Les princesses et épouses de princes, les femmes titrées des Grands mandarins y sont invitées. Les intendants du quartier féminin préparent les chœurs et l'orchestre, les officiers de la maison impériale apprêtent les mets et les servent.

Quand l'Impératrice-douairière fait son entrée et se rend à son trône toutes les princesses descendent de leurs sièges et vont à l'est du vestibule faire six inclinations profondes, trois génuflexions avec neuf prosternations. Puis elles retournent s'asseoir ; on passe les plats, la musique joue des airs joyeux, on passe le vin comme au banquet président. Puis chacun s'en va après que l'auguste présidente de la fête est retournée à son palais.

Ce festin est le dernier acte des cérémonies du mariage impérial. Tout après cela rentre dans l'ordre de la vie ordinaire.

C. DE HARLEZ.

LE

BĀITĀL PACCĪSĪ

CONTES HINDIS.

AVANT-PROPOS.

I.

C'est du sanskrit qu'a été traduit le *Bāitāl paccīsī*. Le *Vētālupancavinçati* (les vingt-cinq contes du vampire) fait partie d'une ancienne collection de contes sánskrits, à laquelle se rattachent l'*Hitōpadēça*, le *Pancatantra* et le *Singhāçam battīcī* (en skr. *Sinhāsanadvātrinçati*, les trente-deux contes du trône), et qui porte le titre de *Kathā-sarit-sāgara* (l'océan des fleuves des histoires).

Le *vētālapancavinçati* a joui d'une grande vogue auprès des indigènes ; aussi a-t-il été traduit dans la plupart des langues modernes de l'Inde. Nous ne ferons mention ici que des versions Bengalie, *Betal-panchabinshati* (Calcutta, 1861) ; Braj-bhākhā, par Çūrat Kabīshvar ; hindoustanie, tirée du braj-bhākhā, par Lallū et Mazhar' Alikhām Wilā ; hindie, faite aussi sur la version braj-bhākhā, et dont une bonne édition a paru à Calcutta en 1852 par les soins éclairés de Eshwar Chandra Vidyasagar : c'est une des plus répandues et celle qui porte le nom de *Bāitāl paccīsī*, bāitāl correspondant au skr. *vētāla*, et paccīsī au skr. *pancavinçati*. Une autre rédaction du Bāitāl en vers hindis est due au pandit Bhola-Nath'Ishrat, qui l'a intitulée : *Bikram bilās* (skr. vikrama-vilāça, les plaisirs de Vikramāditya). Enfin, outre la version kalmouke, le *Siddhi-*

kūr, donnée par B. Jülg en 1866 (Leipz. texte et trad. allem.), il en existe une en tamoul, le *Vēdala-kadei*, dont M. Babington a donné une traduction en 1831 dans les *Miscellaneous translations from Oriental languages* (1).

Cette dernière version serait intéressante à étudier, et nous nous proposons de le faire un jour, en la comparant à l'original sanskrit : on verrait alors d'une manière certaine si la version tamoule contient vingt quatre contes, ou si M. Babington en a retranché une du recueil, comme entachée d'images un peu trop érotiques. Nous aurons ainsi l'occasion d'approuver ou de critiquer les opinions de deux grands Orientalistes, MM. Garcin de Tassy et Eugène Burnouf, qui ont traité en quelques mots de cette question, curieuse à élucider, dans le *Journal des savants* (1833 et 1836).

II.

Voici l'introduction de ces contes, nécessaire pour comprendre toute l'histoire, car si ces historiettes sont comme récit indépendantes les unes des autres, et peuvent par conséquent être détachées de l'ensemble en tout ou en partie, ce qui nous donne justement le droit aujourd'hui de présenter au lecteur la traduction de quatorze histoires sur vingt-cinq, elles sont pourtant unies les unes aux autres par une chaîne ininterrompue, qui se rattache à l'histoire racontée dans l'introduction. Aussi allons-nous donner de celle-ci une brève analyse, la traduction en ayant déjà été faite excellemment par M. Lancereau. Le récit est déjà par lui-même un peu sec, et notre analyse sera loin de lui donner de la vie et de la chaleur.

Gandharvasêna, roi de Dhārā, étant mort, Saṅka, son fils aîné, fut son successeur ; mais le cadet, Vikrama, tua son frère aîné et monta sur le trône à sa place. Il voulut aller visiter tous les pays dont il avait entendu parler, et dans ce but il confia le soin de son empire à son jeune frère Bhartṛhari, et, devenu yôguî, il parcourut le monde.

(1) V. notre esquisse : *Les langues et la littérature du Sud de l'Inde,* dans le compte-rendu du *congrès scientifique international des catholiques* (1er — 6 avril 1891).

Dans la même ville un brâhmane, renommé pour ses austérités, reçoit un jour d'un dieu le fruit d'immortalité ; aussitôt il apporte ce fruit à sa femme, qui se met à verser des larmes, en lui conseillant de l'apporter au roi et de lui demander en échange des richesses. Le brâhmane, suivant le conseil de sa femme, va porter ce fruit au roi, qui l'accepte et lui donne cent mille roupies de récompense. Le roi se rend alors auprès de ses femmes, et fait cadeau à la plus aimée du beau fruit, qui devait être pour elle un gage d'immortalité et de jeunesse. La reine n'a rien de plus pressé que de donner ce beau présent à un Kotwāl, son amant, qui le donne à une courtisane, sa maîtresse ; celle-ci, à son tour, en fait cadeau au roi, qui accepte et la récompense largement. Mais le roi, dégoûté du monde, grâce à la trahison dont il avait été victime, résolut dès lors de se livrer entièrement aux austérités, et, devenu yôguî, il se retira au fond des forêts.

Indra, ayant appris cet événement, envoie un démon pour garder la ville qui était privée de roi, et le roi Vikrama de son côté apprend la nouvelle de la fuite de son frère. Il accourt, veut entrer dans la ville à minuit, mais le démon lui crie : « Qui êtes-vous ? où allez-vous ? arrêtez et dites notre nom. » Le roi répond qu'il est Vikrama, et le démon le provoque. Ils se battent ; le roi triomphe : il accorde la vie au démon, qui en retour veut le sauver de la mort qui le menace, et lui parle en ces termes : « Il y avait dans cette ville un roi nommé Candrabhâna. Il était un jour dans une forêt, où il aperçut suspendu à un arbre la tête en bas un pénitent. De retour dans son palais, le roi dit à ses courtisans : « Celui qui m'amènera ce pénitent aura cent mille roupies. » Une courtisane s'offrit pour exécuter ce projet. Alors elle va dans la forêt, et commence par faire manger l'ascète, qui reprend peu à peu ses forces. Enfin il a commerce avec elle et en a un fils ; dès que celui-ci est âgé de quelques mois, la courtisane met l'enfant sur les épaules du yoguî et le conduit à la cour. A cette vue, les courtisans font des réflexions qui démontrent au pénitent l'intention qu'a eue le roi de s'opposer à ces dévotions : il

retourne dans la forêt, après avoir tué l'enfant, et y achève sa pénitence.

La conclusion de cette histoire est que dans cette ville vous êtes trois hommes nés sous le même astre, la même division du grand cercle, et à la même heure, c'est-à-dire vous-même, le fils d'un marchand d'huile et le yoguî fils d'un potier. Ce yoguî a tué le fils du marchand d'huile, l'a métamorphosé en vêtâla et l'a suspendu à un arbre la tête en bas dans un cimetière. Il veut vous tuer aussi ; si vous lui échappez, vous aurez le pouvoir ; je vous ai prévenu, tenez-vous sur vos gardes. »

Sur ces mots, le démon s'en alla. Le roi entra dans la ville et fut reçu avec la plus vive allégresse. Un jour, un yoguî, du nom de Çântaçîla, vint à la cour, porteur d'un fruit qu'il offrit au roi. Celui-ci, ayant un soupçon, ne mangea pas le fruit, et le fit conserver par son intendant. Tous les jours le yoguî venait offrir au roi un fruit nouveau, confié de même à l'intendant. Un jour, l'un de ces fruits, s'étant brisé par accident, il en sortit un rubis magnifique ; et le roi émerveillé, sur les conseils du yoguî, fit apporter devant lui tous les fruits et les fit briser : il sortit de chacun d'eux un rubis superbe. Le roi, ayant fait apprécier par un joailler la valeur de ces pierres précieuses, reçut cette réponse : « En évaluant chacune d'elles à plusieurs millions de roupies, je ne les estime pas encore à leur prix ; en vérité la valeur de chacun de ces rubis est égale à une des sept régions de la terre. » Le roi dit alors au yoguî : « Mon royaume tout entier ne vaut pas un de ces rubis ; dites-moi donc pourquoi, vous qui êtes nu, vous m'avez donné tant de pierres précieuses ; dites-moi ce que vous désirez. » « Sire, répondit le yoguî, je vais sur le bord de la Godavarî pratiquer des enchantements dans un cimetière et j'obtiendrai ainsi le pouvoir de tout accomplir. Venez passer une nuit avec moi, je vous le demande en grâce : votre présence fera réussir mes sortiléges. Venez seul et muni de vos armes. »

Le roi accepte, et, au jour fixé, se rend seul et muni de ses armes à l'endroit désigné par le yoguî, qu'il trouve dans le cimetière au milieu de sorcières et de fantômes. « Qu'avez-

vous à m'ordonner ? » dit-il au yoguî. « Sire, puisque vous êtes venu, allez au sud de l'endroit où nous sommes, et dans un cimetière vous trouverez un siris, auquel est suspendu un cadavre. Allez vite me chercher ce cadavre pendant que je fais ici mes dévotions. » Au milieu d'un cortége obligé de serpents et de spectres hideux, le roi impassible pénètre dans le cimetière : à la vue d'un arbre, où un cadavre, attaché à une corde, était suspendu la tête en bas, il grimpe sur l'arbre, donne un coup d'épée sur la corde et la coupe. Le cadavre tombe et pousse de grands cris. Alors le roi descend et lui demande qui il est. A cette question, le cadavre rit aux éclats, et remonte sur l'arbre où il reste suspendu. Le roi y grimpe de nouveau, prend le cadavre sous son bras, le descend et lui dit : « Misérable, dis-moi qui tu es. » Le cadavre ne répond pas. Le roi réfléchit alors et se dit en lui-même : « C'est peut-être le marchand d'huile dont le démon m'a parlé, et que le yoguî avait enfermé dans un cimetière. » Après avoir fait cette réflexion, il le lie dans un drap pour le porter au yoguî. Le vampire dit au roi : « qui êtes-vous ? et où m'emportez-vous ? » « Je suis le roi Vikrama, dit-il, et je te porte à un yoguî. » « Je le veux bien, répond le vampire, mais à la condition que, si vous parlez en route, je reviendrai. » Le roi accepte cette condition, et l'emporte. « Roi, dit le vampire, nous ne pouvons rien faire de mieux que de nous entretenir pendant le trajet que nous avons à parcourir. Ecoutez l'histoire que je vais vous raconter. »

Le démon raconte alors une première histoire, et, quand il a fini, il trouve le moyen par une question pleine d'habileté de piquer en quelque sorte l'amour-propre du roi et de l'amener à faire une ou plusieurs réponses, c'est-à-dire à rompre le silence obligatoire. Le roi est donc forcé de laisser aller le cadavre et le vêtâla qui s'y trouve enfermé, et qui se hâte de remonter sur l'arbre. Le roi y remonte à son tour, et reprend le cadavre, que, grâce à son étourderie, il est forcé de lâcher jusqu'à vingt-cinq fois, d'où les vingt-cinq historiettes du vampire.

Arrivé à la fin de la vingt-cinquième histoire, le vampire cherche encore une fois par une question insidieuse et subtile

à faire parler le roi, mais celui-ci ne sait que répondre. Le vampire satisfait lui dit alors : « Je suis content de votre courage, mais écoutez bien ce que je vais vous dire. Il y a dans notre ville un ascète, nommé Çântaçîla : c'est lui qui vous a envoyé me chercher ; il est dans un cimetière où il pratique des enchantements, et il veut vous tuer. Il va vous prier de vous prosterner ; alors dites-lui : « je ne sais comment m'y prendre ; montrez-moi comment il faut faire, et je vous obéirai. » Dès qu'il se prosternera, donnez-lui un grand coup d'épée et tranchez lui la tête. »

Ayant donné cet avis au roi, le vampire sort du cadavre, et s'en va. Le roi prend le cadavre et le porte au yoguî, qui le comble d'éloges. Tout se passe comme l'avait prédit le vampire, et le roi, ayant prié le yoguî de se prosterner lui-même pour lui enseigner la manière, à lui le roi des rois, de courber la tête, le yoguî a la tête tranchée d'un coup d'épée.

Revenons en arrière, au moment où le vampire entame la première histoire. Celle-ci a été traduite par M. Lancereau, avec dix autres, et toutes ces traductions sont faites de main d'ouvrier, avec la plus grande élégance et la plus parfaite exactitude (1). Nous avons traduit nous même quatorze de ces historiettes, celles que M. Lancereau avait laissées de côté, nous ne voulons pas examiner ici pour quel motif plus au moins plausible. Nous avons cru que nous pouvions faire ce petit travail ; car, si nous ne nous trompons, il y a parmi ces histoires, non traduites jusqu'ici en français, plus d'un passage où se montrent à nu d'une façon plus ou moins discrète les mœurs et les préjugés d'un peuple si original et qui doit être cher à tout orientaliste. Notre traduction comprend les 2ᵉ, 5ᵉ, 7ᵉ, 8ᵉ, 9ᵉ, 11ᵉ, 12ᵉ, 13ᵉ, 17ᵉ, 20ᵉ, 21ᵉ, 22ᵉ, 23ᵉ et 24ᵉ histoires. Nous nous sommes servi de l'édition hindie, écrite en caractères dévanagaris, éditée à Calcutta en 1852 par Eshwar Chandra Vidyasagar.

Quant au commentaire qui suivra cette traduction, nous l'avons fait surtout en vue d'élucider certaines parties du texte,

(1) V. Journal asiatique. (1851 et 1852).

qui présentent d'assez sérieuses difficultés, et qui auraient pu arrêter l'étudiant novice en ces études. Nous avons aussi noté en passant quelques références, que des juges sévères pourront nous reprocher, comme n'offrant qu'une utilité médiocre. Qu'on veuille bien nous pardonner ces quelques fleurettes, jetées çà et là sur un terrain un peu aride.

I.

Le roi regarde, mais le vêtala n'y est plus. Alors il revient sur ses pas, et, arrivé près de l'arbre, il y monte, prend le cadavre, et, l'ayant lié et placé sur son épaule, il s'en va. Alors le vêtala lui dit : « ô roi ! voici une deuxième histoire.

Sur le bord de la Yamunâ (1) était une ville nommée Dharmasthala (2), dont le roi s'appelait Guṇâdhipa (3). Là habitait un brâhmane du nom de Kêçava (4), qui avait l'habitude d'accomplir sur les bords de ce fleuve le service religieux et d'y faire ses austérités. Sa fille, qui portait le nom de Madhumâlatî (5), était extrêmement belle : quand elle eut atteint l'âge de puberté, sa mère, son père et son frère songèrent tous trois à la marier.

Un jour le père alla en compagnie de quelques uns de ses serviteurs assister à un mariage ; et le frère (de son côté) alla dans la ville pour lire dans la maison de son guru. Après (leur départ) arriva le fils d'un brâhmane, et la mère de madhumâlatî, en voyant la beauté de ce jeune homme, lui dit : « je te donnerai ma fille en mariage. » Pendant ce temps, le père de Madhumâlatî consentait à donner sa fille à un jeune brâhmane, et de son côté le frère (6), qui était allé pour lire dans la maison de son guru, disait au brâhmane : « je te donnerai ma sœur. »

Quelques jours après, le père et le fils revenaient chez eux accompagnés chacun des deux jeunes brâhmanes (7), et ainsi les trois (prétendants) se trouvèrent assis l'un à côté de l'autre. Le premier s'appelait Trivikrama (8), le second Bâmana (9), le troisième Madhusûdana (10) ; ils étaient égaux en beauté et en

âge, et possédaient les mêmes qualités et les mêmes sciences. A cette vue, le brâhmane le père se dit en lui-même : « Une fille et trois époux ! à qui la donnerai-je ? à qui ne la donnerai-je pas ? Et nous trois, parlons à ces trois (jeunes gens), et que la conversation marche sans interruption, mais, que faut-il faire ? »

Pendant que le père était livré à ces pensées, la jeune fille était piquée par un serpent et mourait. Alors le père, le frère et les trois jeunes gens, tous les cinq, sans se quitter, en se donnant beaucoup de mal et en suant (11) (cherchèrent partout) et ramenèrent avec eux autant qu'ils purent trouver de charmeurs de serpents et de sorciers (12), qui faisaient le métier d'expulser (des blessures) le poison. Tous, ayant vu cette jeune fille, dirent : « elle ne vivra pas. » Le premier parla ainsi : « Si dans les jours lunaires (13), le 5e, le 6e, le 8e, le 9e et le 10e, un homme est piqué par un serpent, c'est un homme mort. » Le deuxième dit : « celui qui a été piqué le jour de Mars ou de Saturne ne peut vivre. » Le troisième dit : « Le poison, qui aura monté sous les astérismes Rôhiṇî, Maghâ, Açlêshâ, Biçâkhâ, Mūlâ, Kṛttikâ (14), ne descendra point. » Le quatrième dit : « Il ne peut être sauvé, celui qui a été piqué dans quelques uns de ses membres, aux organes des sens, à la lèvre inférieure, à la joue, au cou, au ventre et au nombril. » Le cinquième dit : « dans ces conditions Brahma lui-même ne pourrait la faire revivre ; nous, dans quel état sommes-nous ? maintenant faites vous-mêmes usage de ces conseils ; pour nous, nous prenons congé de (vos seigneuries).

Ayant ainsi parlé, les charmeurs de serpents s'en vont ; et le brāhmane (le père) ayant pris le cadavre, le porte au cimetière où il le brûle ; puis il revient chez lui. Ensuite, voici ce que firent les trois jeunes gens : l'un d'eux ayant réuni les ossements de celle qui était partie (pour toujours), et les ayant liés entre eux, alla de forêt en forêt en qualité de fakir. Le deuxième, ayant réuni les parcelles des cendres de la jeune fille, commença à construire une cabane (15) et y demeura. Le troisième, ayant pris la besace et le sac (16) du yōguī, se mit à errer de contrée en contrée.

Un jour, ce dernier, qui se trouvait dans nous ne savons plus quel pays (17), entra dans la maison d'un brâhmane pour lui demander sa nourriture. Ce brâhmane, chef de famille, lui répond : « Très-bien ! aujourd'hui veuillez prendre la nourriture (qui vous est nécessaire). Après avoir entendu cette réponse, (le voyageur) prend du repos ; pendant que s'apprête le repas, le brâhmane lui lave les pieds et les mains, le fait asseoir sur un siége et s'assied lui-même à côté de lui. Enfin la brâhmine sert le repas. On avait déjà mangé quelque portion de nourriture et il y avait encore quelques restes à manger, lorsque le jeune enfant de la brâhmine saisit en pleurant le bord de la robe de sa mère : celle-ci cherche à s'en débarrasser, mais l'enfant ne l'abandonne pas ; et plus elle cherche à s'en délivrer, plus l'enfant pleure et y met de l'obstination. Alors la brâhmine, furieuse, lance son fils dans le foyer brûlant : l'enfant se rôtit et se réduit en cendres.

A la vue d'une telle action, le brâhmane se lève tout droit sans continuer à prendre de la nourriture, et le possesseur de la maison lui dit : « pourquoi ne prends-tu pas de cette nourriture ? » L'autre répond : « Comment pourrait-on manger dans une demeure, où se passe un acte de râkshasa ? (18) » A ces paroles, le maître de maison se lève, va dans une autre partie de la maison, et, ayant pris le livre de la science de vie (19), en tire une formule magique, marmotte des paroles religieuses, et aussitôt, grâce à lui l'enfant renaît à la vie. A la vue de cette chose merveilleuse, le brâhmane (voyageur) fit en lui-même cette réflexion : « Si ce livre vient en ma possession (21), alors, moi aussi, je pourrai faire revivre ma chérie (Madhumâlatî). Après avoir pris cette résolution, il continua (de manger), et resta dans cette demeure. Enfin la nuit étant arrivée, au bout de quelque temps ils firent tous le dîner du soir. Après cela, (les deux maîtres de maison) allèrent se coucher dans leur appartement, et chacun d'eux parla de choses et d'autres. Quant au brâhmane (voyageur) étant allé dans la partie de la maison, (qui lui était assignée), il demeura étendu ; mais, quoique étendu, il était éveillé ; et, quand il vit

que la nuit était bien complète et que tous s'étaient endormis, alors, s'étant levé en silence, très-doucement ayant pénétré dans l'endroit où était le livre, il le prit et s'en alla (22).

Quelques jours après, il arrive dans le cimetière où avait été brûlée la fille du brâhmane (Madhumālatī), et il y trouve les deux jeunes brâhmanes qui, s'étant assis, conversaient entre eux. Ces deux jeunes gens aussitôt le reconnaissent, vont auprès de lui, et bientôt s'engage entre eux une conversation : « ô frère ! lui demandent-ils, tu es allé de contrée en contrée ; tu peux donc nous dire la science que tu as acquise. » Il leur répond : « j'ai appris la science de la vie mortelle. » Les autres à cette nouvelle, disent aussitôt : « Si tu as appris cette science, fais donc revivre notre chérie. » L'autre leur dit : « faites un amas de la cendre et des os, et alors je leur donnerai la vie. » Par eux la cendre et les os sont unis ensemble, et aussitôt notre jeune brâhmane prend son livre, en tire une formule magique et marmotte des prières. Alors la jeune fille se dresse vivante, mais Kâmadêva aveugle ces trois personnes, et entre elles commencent les disputes.

Après avoir raconté cette histoire, le vêtala dit : « ô roi ! apprends-moi de qui cette jeune femme est l'épouse ; le roi Vikrama répond : « celui qui s'est enfermé dans une hutte d'ermite (23) et qui y a demeuré est l'époux de cette femme. » Mais celui-ci ne possédait pas les os, reprend le Vêtala, alors de quelle manière pouvait-elle revivre ? Et, en second lieu, il n'avait pas appris la science (de vie) : alors que pouvait-il faire pour la rendre à la vie ? » Le roi répond en ces termes : « Celui qui a gardé les os lui a tenu lieu de fils (24), et celui qui lui a donné la vie a été pour elle un père. En conséquence, (Madhumālatī) est l'épouse du jeune brâhmane qui, possesseur des cendres, s'est construit une hutte et en a fait sa demeure. »

Ayant ouï cette réponse, le vêtala s'en va à son arbre, s'y suspend, et le roi le suit, arrive (à l'arbre), puis, ayant lié et placé le vêtala sur son épaule, il part aussitôt.

ESSAI DE RYTHMIQUE COMPARÉE.

(Suite).

Passons au vers latin national, au Saturnien, et aux vers présaturniens. Le premier est quantitatif, il est vrai, mais en même temps souvent accentuel, il y a concordance et concomitance des deux procédés ; souvent, en effet, le troisième ictus des deux hémistiches est accentué, ainsi que le premier du premier, aussi quelquefois l'*ictus* dans ce cas se contente-t-il d'une brève. Ce dernier fait est beaucoup plus saillant encore dans les vers présaturniens, par exemple dans ceux de la formule lustrale rapportée par Caton *de re rustica*, cap. 141.

Les deux hémistiches de saturnien sont bien distincts l'un de l'autre ; chacun est une *tripodie ;* les temps forts portent sur une longue qui peut se résoudre en deux brèves ; les *thesis* peuvent être d'une ou deux brèves, mais à l'origine ne consistaient qu'en une brève, elles peuvent aussi disparaître, surtout la seconde de chaque hémistiche. Le premier de ceux-ci est précédé d'une anacruse ; mais pas le second.

La formule est

⏑ –́ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏓ | –́ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏑

ou ⏑⏑ ⏑́⏑ ⏑⏑ ⏑́⏑ ⏑⏑ ⏑́⏑ ⏑⏑ | ⏑́⏑ ⏑⏑ ⏑́⏑ ⏑⏑ ⏑́⏑ ⏑⏑

ou les équivalents

gnai||sód patré prognátus | fórtis vir sapiénsque

Mais le dactyle est rare, le trochée est plus fréquent.

A côté de la formule ci-dessus on trouve une formule catalectique.

ma || lúm dabúnt Metélli | Nævió poétæ

En effet les syllabes *li* et *tæ* sont des longues, et ne peuvent naturellement former des *thesis* de la syllabe qui précède.

C'est que la réalité est bien telle ; elles ne forment point une *thesis*, mais une nouvelle *arsis*, et l'on doit scander.

ma || lūm dăbint Metēl | li || Nævió poé | táe ||

Il en résulte qu'au lieu de posséder des hémistiches, ou petits vers de 3 mètres, on en aura de 3 mètres 1/2, en d'autres termes, au lieu de tripodies des *tétrapodies catalectiques*.

Et ce que nous venons de voir se réaliser dans le vers germanique a lieu ici : la suppression de la *thesis* d'un pied dans chaque hémistiche, de sorte que la scansion plus véritable est

ma | lūm dabint Metēl | ... lī || Náevió poē || ... táe ||

Mais ce vers diffère encore du vers védique en ce qu'il a la tournure trochaïque, au lieu d'avoir celle ïambique. Pour obtenir cette dernière, il faudrait peu de chose, faire rentrer l'anacruse dans le vers et combler le temps faible qui manque au dernier pied de chaque hémistiche.

malūm | dabínt | Metēl | ◡ lī || Náevi | ó po | ē... táe
◡ ´ ◡ ´ ◡ ´ ◡ ´ ¯ ◡ ´◡ ¯ ´

Mais sous cette forme le premier hémistiche devient bien ïambique, mais le second reste trochaïque et affecté d'une catalexe.

C'est qu'autrefois le second hémistiche, comme le premier, commençait par une syllabe brève, une anacruse, et alors au lieu de la formule de tout à l'heure

◡ ´ / ◡ ´ / ◡ ´ / (◡) ´ // ´ ◡ / ´ ◡ / ´ (◡) / ´

On avait

◡ ´ / ◡ ´ / ◡ ´ / ◡ ´ // ◡ ´ / ◡ ´ / ◡ ´ / (◡) ´ //

C'était bien l'état primitif, ainsi que le démontre Wesphal, et cet état est identique à celui du vers védique ; on avait une *tétrapodie* et non une *tripodie*.

Plus tard la dernière *arsis* privée de *thesis* se convertit peu à peu en *thesis*, devient le *thesis* du 3e pied, et la tétrapodie ancienne est réduite à une tripodie, en rejetant, bien entendu, l'anacruse loin du vers, et l'on scande ainsi :

ma | lūm da | būnt Me | tēlī || Nævi | ó po | ētæ

Nous n'avons donné que les résultats, mais toute cette déduction est appuyée sur des faits ; la supposition, en parti-

culier, que le second hémistiche avait à l'origine son *anacruse* initiale comme le premier est démontrée par l'examen du vers pré-saturnien.

grándiá fárrà | camíllé mélès.

Le vers présaturnien prouve aussi qu'à l'origine la thesis ne se composait que d'une syllabe.

Passons maintenant au vers qui semble d'abord devoir le plus résister à cette analyse, l'*hexamètre grec*. N'est-il pas essentiellement de rythme descendant, et par nature même dactylique ? Ne semble-t-il pas former un vers bien indécomposable ?

Quant à la dislocation possible du vers, il faut d'abord considérer les *césures*. Or il résulte de calculs faits que celle unique dans le 3ᵉ pied, la *penthémimère*, dépasse beaucoup les autres en fréquence, qu'elle est la plus ancienne ; de plus, les vers qui ont les autres césures conservent en même temps celle au 3ᵉ pied. C'est là que s'est opérée la soudure, mais les deux parties étaient totalement distinctes et formaient des vers séparés ; ce qui le prouve, c'est qu'il n'y a pas et surtout qu'il n'y avait pas là d'abord seulement *arrêt phonique*, mais aussi *arrêt du sens*, ce n'est que plus tard que la césure psychique disparut du vers gréco-latin. Ce n'est que plus tard aussi que les autres césures apparurent.

Il y a donc deux vers bien distincts dans un seul vers hexamètre grec.

Examinons ces deux petits vers.

Ce sont chacun, au moins au premier examen, des *tripodies*. Les syllabes qui portent l'*ictus* sont toujours longues, et sont séparées l'une de l'autre par deux syllabes de *thesis*, qui ne sont jamais supprimées, deux brèves qui peuvent se compenser par une longue. Les deux petits vers diffèrent l'un de l'autre dans leur partie initiale ; le premier commence par un temps fort, le second, au contraire, par une anacruse qui précède le temps fort, cette anacruse est tantôt une brève, tantôt une longue, tantôt deux brèves. Dans sa partie finale le second vers finit toujours par un trochée, une thesis termine le vers ; le

premier finit de la même manière, ou bien se termine sur son dernier *ictus*, sur son dernier temps fort

Voici des exemples du premier petit vers

ἄνδρα μοι / ἔννεπε, / μοῦσα.
´ ∪ ∪ / ´ ∪ ∪ / ´ ∪
μῆνιν ἄ/ειδε, θε/ὰ
´ ∪ ∪ / ´ ∪ ∪ / ´

Voici des exemples du second petit vers.

πο // λύτροπον / ὅς μάλα / πόλλα
πη // ληιά/δεω 'Αχι/λῆος
ἱε // ρὸν πτολί / εθρον ἔ / περσε

Dans le premier exemple du premier vers la fin est *trochaïque*, dans le second du même vers la fin est *catalectique*.

Dans les trois exemples du second vers la fin est *trochaïque*, mais chacun a au commencement une *anacruse* différemment composée.

La fin du premier petit vers forme la césure. Cette césure est masculine quand elle est *catalectique*, elle est féminine quand elle est *trochaïque* ; cela rappelle les rimes masculine et féminine du vers français.

La catalexe de la césure masculine du premier petit vers, lorsque les deux petits vers furent joints ensemble, trouva sa satisfaction, c'est-à-dire son complément en pied entier dans l'adjonction de l'anacruse du second petit vers, mais ce ne fut qu'une situation hystérogène.

De ces deux formes de la fin du premier petit vers : la trochaïque et la catalectique, la féminine et la masculine, l'une est plus antique, c'est la *trochaïque ;* la catalectique n'en est qu'une forme apocopée, car les rythmes s'abrègent plutôt qu'ils ne s'augmentent, et il est plus naturel que les deux petits vers aient eu, à l'origine, même finale ; enfin la césure trochaïque est plus fréquente chez Homère.

L'existence originaire des deux petits vers est encore prouvée par ce fait que le dactyle qui se trouve à la jonction des deux hémistiches n'était point d'abord un dactyle véritable ; en effet la première brève de ce dactyle étant une fin de vers pouvait

être à volonté brève ou longue, de même la seconde brève de ce dactyle, étant un commencement de vers par anacruse, pouvait aussi à volonté être brève ou longue.

A côté de

ἄνδρα μοί ἔννεπε, μοῦσᾰ / πὸλύτροπον ὃσ μάλα πολλὰ

on pouvait dire

ἄνδρα μοι εσπετε, μοῦσαί / βουληφόρον ὃσ μάλα πολλὰ

Il résulte de tout cela

1° que chaque petit vers dont la réunion a formé l'hexamètre grec est une *tripodie* et non une *tétrapodie* comme dans les autres rythmiques Indo-Européennes.

2° que les *thesis*, au lieu de se composer d'une seule syllabe brève, se composent régulièrement de deux syllabes brèves, tandis qu'ailleurs la *thesis* est à un et non à deux éléments

3° que le premier petit vers n'a pas d'*anacruse*.

4° que le rythme est *descendant* et non *ascendant*.

Mais ces différences sont facilement explicables. La tripodie était apparente aussi dans le Saturnien, et cependant est le reste d'une ancienne tétrapodie. L'explication est la même. La dernière *thesis* du premier petit vers était d'abord une arsis catalectique, et en même temps ce vers était précédé d'une anacruse qui a disparu depuis.

On disait

τὸν ἄν/δρα μοι ἔσ/πετε μοῦ / σαί
∪ ⏊ / ∪ ∪ ⏊ / ∪ ∪ ⏊ / ⏊

la dernière *thesis*, syllabe pénultième, étant supprimée.

Par là même le vers était *ascendant* et non *descendant*.

Le second petit vers continuait ainsi :

βουλη / φόρον ὃσ / μαλα πολ / λά
∪ ⏊ / ∪ ∪ ⏊ / ∪ ∪ ⏊ / ∪́

De sorte que le rythme ascendant, iambico-anapestique, dirige tout le vers.

Cela répond aux objections 1 et 4, et indique l'état le plus ancien.

Pourtant dans un état plus ancien encore, la dernière *thesis* de chaque petit vers n'était pas tombée, ce qui nous amène à la formule définitive Indo-Européenne

⏑ ´ / ⏑ ⏑ ´ / ⏑ ⏑ ´ / ⏑ ´

Plus tard la dernière *arsis*, l'*arsis* catalectique, s'affaiblit et devient une *thesis* qui va se fondre dans le pied précédent, de sorte que la tétrapodie se réduit en tripodie. D'autre côté, l'anacruse tombe, et le rythme ascendant devient rythme descendant. Mais répondons aux objections 2 et 3.

Le premier petit vers n'a pas d'anacruse, mais primitivement il en avait une. Nous avons vu le même phénomène et la même chute se produire dans le vers Saturnien, seulement dans ce dernier c'est l'anacruse du dernier petit vers qui était tombée.

La substitution du dactyle au trochée, ou dans la période plus ancienne, de l'anapeste à l'iambe semble plus embarrassante à expliquer. C'est certainement un développement propre au grec qui tenait peut-être à la nature de cette langue contenant beaucoup de dactyles.

Plus tard, les deux petits vers se soudant, la dernière syllabe du premier petit vers, lorsqu'elle forme la dernière *thesis*, n'est plus brève ou longue à volonté ; elle doit être brève, pour s'accorder avec l'*anacruse* du second petit vers, laquelle doit être brève à son tour pour s'accorder avec la première, et si le premier petit vers finit sur l'*arsis*, a une fin masculine, il faut alors que l'anacruse du second petit vers soit de deux brèves pour pouvoir composer un dactyle ; c'est la conséquence forcée de la soudure des deux petits vers. On a ainsi les deux formules suivantes de l'hexamètre.

a) ἄνδρα μοι ἔσπετε μοῦσαι / βουληφόρον ὅσ μάλα πόλλα
b) μῆνιν ἄειδε θεὰ / ᾿αρηιφίλου μενελάου

a) ´ ⏔ ´ ⏔ ´ ⏓ / ⏓ ´ ⏔ ´ ⏔ ´ ⏓
b) ´ ⏔ ´ ⏔ ´ / ⏔ ´ ⏔ ´ ⏔ ´ ⏓

La rythmique Indo-Européenne était donc à l'origine et dans son état préhistorique *ascendante* et non *descendante*, *iambique* et *non trochaïque*.

De plus elle était iambique et non anapestique.

Elle était *temporale* et non *symétrique*.

Elle se partageait, au contraire, entre le système *quantitatif* et le système *accentuel*. Cependant il est permis d'entrevoir

que dans sa période préhistorique elle a peut-être été universellement *accentuelle*. Les traces du système accentuel dans le Saturnien, la coexistence probable à Rome d'un système populaire accentuel à côté du système savant quantitatif semble l'indiquer.

Enfin, et ce qui est en dehors de l'ordre d'idées qui nous occupe actuellement, elle était *tétrapodique*, quoique dans beaucoup de branches de sa famille elle soit devenue *tripodique* ; et cette conversion a été solidaire de celle qui a transformé le *rythme ascendant* en *rythme descendant*.

C'est maintenant qu'on peut voir clairement le rôle de l'anacruse et celui de la catalexe. Il n'existe originairement ni l'une ni l'autre. Toutes les mesures sont pleines, le rythme est ascendant.

Mais lorsque la civilisation progresse, que l'oreille a fait son éducation, le rythme doit être plus musical, or le rythme de la musique est descendant : trochaïque dans la mesure à trois temps, dactylique dans la mesure à quatre temps, il faut que l'ïambe devienne un trochée, il faut que l'anapeste devienne un dactyle. Ce résultat ne peut être obtenu qu'en détachant la première syllabe brève du vers pour en faire une anacruse, qu'en supposant qu'à la fin du vers il manque une syllabe, et en faisant de la dernière arsis, une arsis sans thesis. L'anacruse et la catalexe sont solidaires.

Voici la formule de cette conversion générale

u – / u – / u – / u – / u – / u –

devient

u // – u / – u / – ,u / – u / – u / –

Cela est si vrai que lorsque Becq de Fouquières a voulu exprimer par une notation musicale le rythme français *qui est redevenu un rythme ascendant*, il a été obligé d'établir des *anacruses* et des *catalexes* partout, et que le vers suivant

Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur

qui se scande dans le rythme ascendant et naturel ainsi

Le joúr / n'est pas plus púr / que le fónd / de mon cœúr

a dû, pour pouvoir se noter musicalement, être converti par lui en rythme descendant ainsi :

Le || joúr n'est pas plus | púr que le | fónd de mon | cœúr
dans lequel *le* initial forme *anacruse*, et *cœur* final forme *catalexe*.

Il en a été de même de M. Guyard lorsqu'il a voulu noter musicalement le vers Arabe.

Nous nous sommes cantonnés jusqu'ici pour notre examen dans les langues Indo-Européennes. Si nous étudions les autres rythmes, nous trouverons que les plus anciens ont tantôt d'abord une marche *ascendante et ïambique*, quoique souvent ils aient pris ensuite la marche contraire descendante et trochaïque, tantôt, au contraire, une marche *descendante* ; nous verrons aussi que c'est le *caractère temporal* qui l'emporte sur le caractère *symétrique*.

Parmi les langues Sémitiques, si nous consultons l'Arabe littéral, nous verrons plus loin que, de même qu'en sanscrit, le caractère *symétrique* l'emporte de beaucoup sur le caractère *temporal*, qu'en même temps le rythme est *quantitatif* et non *accentuel*.

Dans la même famille cependant l'hébreu nous offre le caractère *temporal* et nettement temporal, car 1° la *thesis* d'une seule syllabe s'interpose entre les *arsis*, 2° des syllabes s'élident sans rencontrer de voyelles et s'effacent dans ce but, 3° des vers catalectiques concourent au même résultat, 4° le rythme est accentuel et nullement quantitatif, 5° enfin il est ascendant, mais seulement lorsque le nombre des syllabes est impair, dans le cas contraire il est descendant. Le vers à nombre syllabique impair étant catalectique, nous semblons ramenés ici à un rythme descendant. Cependant les vers ascendants ne peuvent devenir descendants qu'en supposant une anacruse, or nous savons que l'anacruse est un instrument artificiel de conversion. Il faut, en conséquence, supposer que cette anacruse n'existe pas, et que le temps faible de la fin est catalectique.

Par exemple vers de 5 syllabes

Psaumes IV, 3 *bené | iš, ád | mä....*
K' bodi | likl'lin | mà ;

Le vers de 5 syllabes serait ainsi un catalectique d'un vers de 6 syllabes ascendant.

Cependant le vers de 6 syllabes est à rythme descendant.

Ps. II. *Lámma rágšu gójim*

Il y avait dans l'hébreu lutte entre les deux rythmes.

Dans le finnois, le rythme est trochaïque et descendant, mais le rythme ascendant était aussi soigneusement caché dans les langues indo-germaniques et n'en existait pas moins à l'origine. De nombreuses *anacruses* sont une trace d'ailleurs d'une conversion opérée.

Nous en concluons 1° que toutes les métriques à l'époque encore barbare sont partis du système de rythme accentuel pour aboutir dans le plein état de civilisation au rythme quantitatif que nous allons décrire tout-à-l'heure, que suivant la même marche elles ont passé du système *temporal* au système *symétrique*, peut-être du rythme *ascendant* au rythme *descendant* ou inversement, et en même temps de la *thesis syllabe unique* à celle *à double syllabe*.

Le système que nous venons de décrire ne périt point sans laisser de traces ; plus exactement il ne périt jamais.

La civilisation le chassa de la rythmique lettrée, mais il resta dans la poésie populaire où il se ranima de nouveau aux époques de décomposition et de transformation, par exemple, au passage du latin au roman. Alors il vécut, mais affaibli, et conduisit au retour de celui que nous avons décrit plus haut, celui de simple numération syllabique.

Il nous reste à examiner le troisième système, celui du *rythme symétrique*, et en même temps du rythme *quantitatif*, auquel correspond aussi le rythme *descendant*, et celui *à thesis composite*.

2° *De la versification symétrique.*

Il est rare que la *versification temporale* soit absolument sans symétrie, il est rare aussi que la symétrique ne divise jamais les temps du vers. Les faits ne distinguent pas nettement comme le veut la théorie. Il ne s'agit, en réalité, ici que de la *prédominance des caractères*.

Nous serons très brefs dans notre exposé ; cette versification peut se déduire presque *a contrario* de celle que nous venons de décrire.

La versification *symétrique*, par opposition à celle *temporale*, est la marque de la civilisation, ou pour parler plus exactement, de la plus grande perfection d'une langue.

On peut l'étudier surtout dans l'Arabe, dans le Sanscrit, dans le système Gréco-latin.

Elle est partout accompagnée du système *quantitatif*, du système *descendant* et du système de *thesis organisée à élément multiple*.

Dans une autre étude nous traiterons en détail de ces trois rythmiques : l'Arabe, la Sanscrite et la Gréco-latine. Nous ne voulons ici que donner les résultats.

En Arabe, il existe, au lieu des pieds gréco-latins usuels consistant en deux ou trois syllabes, des *pieds considérables* composés de 4, 5 et 6 syllabes, il est souvent difficile d'y découvrir l'*arsis* et la *thesis*, soit qu'elles aient disparu, soit qu'elles n'aient jamais existé, on ne le peut qu'en divisant ces pieds, opération difficile et quelque peu arbitraire. En outre, ces pieds se correspondant, soit dans les différents vers, soit dans le même, d'hémistiche à hémistiche, varient dans leur composition ; là où se trouvait une brève comme 3e élément du pied se trouve dans le pied semblable suivant une longue. Comment pouvoir diviser le temps du vers en parties égales, et si on ne le peut c'est que le vers n'est que très imparfaitement temporal, qu'à proprement parler il ne contient pas les pieds, lesquels sont les divisions intérieures du temps du vers, et qu'il n'existe en dehors du comput des syllabes que par la *symétrie* des brèves et des longues. Il se forme alors plutôt dans le lieu que dans le temps.

Par ailleurs, le rythme Arabe est bien *quantitatif* à l'exclusion de l'accent, il est d'un autre côté, tantôt *ascendant*, tantôt *descendant*.

Nous ne pourrions appuyer cette énonciation sur des preuves qu'en exposant en entier le système compliqué de la versification arabe, ce que nous ferons seulement dans une autre étude à laquelle nous renvoyons le lecteur.

En sanscrit, si nous dépassons la période Védique que nous avons décrite, nous nous trouvons en face d'un système non unique.

Certains vers se rangent dans le système *temporal*, ce sont ceux qui se composent de *pieds* nettement distincts. Ce pied s'appelle *gana*, il se compose d'un spondée ou de son équivalent. C'est le système d'équivalence gréco-latin. Il y a véritable division du temps, *arsis* et *thesis* bien nettes.

D'autres vers comptent le *nombre total des syllabes* du vers, sans le diviser en pied, mais ce vers doit avoir un certain dessin métrique ; il doit à telle place contenir une brève, à telle autre place une longue. C'est ainsi que le *Brahma ravilasita* se mesure par deux spondées suivies de deux syllabes brèves, plus un anapeste, le *Panana* se compose d'un spondée, d'un dactyle, d'un anapeste et d'un spondée. Ce ne sont pas des pieds dans le concept ordinaire du mot. *C'est un simple dessin symétrique du tissu du vers*. Le *Malini* contient 15 syllabes et partage son vers en 2 parties, dans l'une a deux tribraques et une spondée, l'autre un crétique, un trochée et un spondée. Ces pieds n'admettent pas d'équivalents, n'étant pas d'ailleurs égaux entre eux ne divisent pas le temps, ne sont pas de vrais pieds. En réalité, dans le dernier cas il s'agit seulement d'un vers ayant le dessin symétrique suivant

◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ — — — ◡ ◡ — — ◡ — —

Cependant ce dessin est ou l'*amorce* ou le *reste* de pieds proprement dits. Dans l'état, c'est la réalisation la plus complète du système symétrique pur.

Le Sanscrit cumule donc les deux systèmes : le *temporal* et le *symétrique*.

Il possède aussi un 3e système. Le vers ne se compte plus par nombre de syllabes, mais par *nombre de moments*, de brèves. Alors le vers se nomme *matrachanda*. Pourvu que le nombre de brèves voulu, ou leur équivalent en longues, se retrouve dans le courant du vers, cela suffit, peu importe le nombre des syllabes.

Ce dernier système qu'on ne retrouve point dans les autres versifications est *temporal*, et très temporal en ce sens qu'il mesure exactement le temps total du vers, mais *il ne divise pas* ce temps total. Cette division ne peut avoir lieu que par l'organisation en pieds.

Nous avons donc un système pleinement *temporal*, un système *temporal*, un système *symétrique* ; quant à celui *numérique* de la versification védique il a disparu.

Mais le *système qui l'emporte est le système symétrique.*

Le système sanscrit est, par ailleurs, nettement *quantitatif* sans mélange d'accent ; sa *thesis* peut-être bisyllabique ; son rythme peut être *ascendant* ou *descendant* ; la composition, difficile à analyser, de ces longs pieds laisse dans le doute.

La versification grecque comprend aussi deux systèmes : le *temporal* et le *symétrique* qui coexistent chez elle ; cependant son système purement symétrique conserve du caractère temporal ceci, qu'il divise encore le vers en pieds, il s'en distingue nettement en ce que les quantités des syllabes sont fixes, ainsi que leur nombre, et ne peuvent s'exprimer par équivalents. Entre ces deux systèmes existe un système mixte.

a) *Système temporal gréco-latin.*

Le système *temporal* gréco-latin, ou plus exactement grec, car les Romains n'ont fait que le calquer en le modifiant légèrement, consiste dans le *vers ïambique*, voire même dans le vers trochaïque et quelques autres. Commençons par le vers ïambique.

Ce vers, outre qu'il présente le rythme ascendant, comme le système temporal le présente, en général, au moins à l'origine, ainsi que celui-ci est d'abord à trois temps et non à quatre temps ; outre qu'il est, quoique quantitatif, assez étroitement apparenté avec le rythme accentuel, puisque c'est peut-être d'un vers de ce genre que notre vers actuel est issu, il divise bien les temps sans beaucoup se préoccuper de l'organisation de la *thesis* laquelle lui semble indifférente, c'est-à-dire que la symétrie lui devient presque étrangère.

Son développement temporal résulte encore de ce qu'il ne se borne pas à un temps fort et à un temps faible, mais qu'il y ajoute un temps *sous-fort* suivi d'un autre temps faible, en d'autres termes, il ne se compte pas par *pieds*, mais par *dipodies*.

Dans le vers qui n'est pas seulement temporal, qui est aussi symétrique, la *thesis* est soigneusement réglementée ; par exemple, elle doit se composer de deux brèves ; alors, il est vrai, les deux brèves peuvent être remplacées par une longue, et il y a là une idée temporale, mais à la place des deux brèves on ne saurait mettre trois brèves, à la place d'une brève on ne saurait en mettre deux.

Hé bien, tout cela est permis dans le vers ïambique. Aux pieds pairs la composition du pied ∪ ‐ reste parfaite, mais aux pieds impairs l'iambe ∪ – peut être remplacé par le spondée – ‐, le dactyle – ∪ ∪, l'anapeste ∪ ∪ – et le procéleusmatique ∪ ∪ ∪ ∪, cette substitution finit chez les Comiques par être admise même aux pieds pairs.

En apparence n'est-ce pas, au contraire, la règle du temps qui est transgressée ici et sa division en parties égales qui est imparfaite ; la spondée a un moment ou valeur de brève de plus que l'ïambe, de même le dactyle, de même le procéleusmatique ?

En réalité, c'est *le temps qui domine*, et le principe symétrique qui est entièrement écarté, et il se passe ici ce qui s'est passé dans le vieux germanique ; là une *thesis* pouvait ne contenir aucune syllabe brève, ou en contenir une, deux, trois indifféremment ; on en escamotait quelques-unes dans la prononciation, ou bien on les prononçait très vite de manière à ne pas employer plus de temps pour trois que pour une. Les divisions du temps restaient d'égale longueur, mais les syllabes entassées se resserraient mutuellement ; à côté des accentuées et des atones, il y avait des atones de plus en plus atones, des muettes.

Le même phénomène se reproduit ici, et il porte même divers noms. Lorsque, par exemple, l'iambe était remplacé par un spondée, rien de changé dans l'*arsis*, seulement à la *thesis* la *brève* était remplacée par une *longue*. Mais cette longue s'abrégera dans la prononciation, ne dépassera guère une brève, et ce dont elle la dépassera sera pris sur la durée de l'arsis qui suit, de sorte que le temps total du pied ne sera pas prolongé. Cette longue a le nom technique de *longue condensée*.

A l'inverse c'est un anapeste qui remplace une iambe ; l'*arsis* reste encore la même, mais la *thesis* qui précède, au lieu de se composer d'une brève, comprend deux brèves ; chacune des brèves s'abrègera, se comprimera, de manière à ce que toutes deux ne prennent pas plus de temps qu'une seule.

De même du dactyle. Le dactyle ou l'anapeste portent alors le nom technique de *cycliques*.

Lorsqu'il y a des longues et des brèves, c'est qu'on tient un grand compte du temps ; de même, lorsqu'il y a des accentuées et des atones, qui marquent bien les *arsis*. Mais lorsqu'il y a des longues, des longues allongées, des longues raccourcies, des brèves, des plus brèves, des très brèves, le temps est encore plus minutieusement divisé dans ses détails. D'autre côté, ses grandes divisions ressortent mieux par la compression énergique qu'elles font subir aux syllabes pour entrer dans le cadre rigoureux.

Peu à peu, sans changer son caractère essentiellement temporal, le vers ïambique devient de rythme ascendant rythme descendant ; c'est-à-dire qu'il se convertit en vers trochaïque, il se perfectionne alors. La conversion a lieu au moyen de l'*anacruse* et de la *catalexe ;* il suffit de lire le vers iambique d'une certaine manière pour qu'il soit vers trochaïque. Cela dépend de la scansion. Cette scansion s'appelle *rationnelle*, tandis que la scansion trochaïque est la scansion traditionnelle.

En effet

⏑ –́ / ⏑ –́ // ⏑ –́ / ⏑ –́ // ⏑ –́ / ⏑ –́

peut être transformé ainsi

⏑ // –́ ⏑ / –́ // ⏑ / –́ ⏑ / –́ // ⏑ / –́ ⏑ / –́

Ce vers trochaïque avec *anacruse* et *catalexe* devient ensuite trochaïque sans anacruse et catalexe, avec cette formule :

–́ ⏑ / –́ ⏑ // –́ ⏑ / –́ ⏑ // –́ ⏑ / –́ ⏑

Le trochaïque, comme l'iambique, admet, à son tour, les substitutions ci-dessus indiquées ; ici encore les substitutions ne fournissent pas des équivalences, c'est à ce titre que le système du vers trochaïque est aussi un système temporal.

La seconde sorte de vers latin est à la fois symétrique et

temporale, elle réunit les deux systèmes. Il s'agit de l'*hexamètre* et du *pentamètre*.

L'hexamètre est, à l'origine, surtout symétrique, parce que le vers est entièrement dactylique, et que les dactyles y admettent peu ou point de substitutions ; puis le spondée peut remplacer le dactyle ; dès qu'il y a des pieds équivalents, on reste dans le système temporal.

Cependant la composition des pieds y est telle que la mesure à *trois temps*, essentiellement temporale, y est remplacée par la mesure à *quatre temps* dans laquelle la thesis totale est de la même durée que l'arsis, les divisions du temps sont alors moins marquées, elles le sont moins surtout lorsque le pied se compose d'un spondée, dans ce cas l'*arsis* et la *thesis* ayant le même *substratum*.

Dans le pentamètre, la *catalexe* marquant très nettement le milieu et la fin du vers, le système *temporal* s'accuse davantage.

Enfin ce système s'accuse aussi par l'obligation du dactyle au 5[e] et du spondée au 6[e] pied, ce qui marque le temps total du vers.

La troisième sorte de vers latin est décidément *symétrique*. Aucune équivalence n'est plus admise ; on ne pourrait, par exemple, remplacer un dactyle par un spondée ; aucune substitution non plus : on ne pourrait mettre un spondée à la place d'un iambe. Ce système est très curieux. Il *ramène par un excès de civilisation et de symétrie au système barbare de numération des syllabes*.

Dans le système symétrique romain, les divers pieds du même vers n'ont pas la même valeur temporale. Il semblerait donc au premier abord que le temps total du vers se partageât inégalement, ce qui exclurait toute constitution temporale. Nous verrons que cela n'est qu'une apparence.

Les vers de cette dernière sorte sont les *vers logaédiques* qui forment toute une famille rythmique. Notons que ces vers s'emploient rarement seuls, qu'ils ont une *habitude strophique*, et qu'ils appartiennent à la poésie lyrique, de même que les

vers ïambiques et trochaïques à la poésie scénique et les vers hexamètres et pentamètres à l'héroïque.

Une autre particularité de ces vers, c'est qu'ils renferment des bases, c'est-à-dire une *anacruse* distincte de l'*anacruse* ordinaire en ce qu'elle contient une longue et une brève.

Une autre de la plus haute importance, c'est que le nombre des syllabes reste invariable.

Les vers logaédiques forment *deux groupes ;* nous aurons à les examiner ailleurs comme composantes de la strophe, nous n'envisageons ici que le vers logaédique isolé.

Les deux groupes logaédiques reposent sur le mélange du *dactyle* et du *trochée*, dans l'un il n'y a qu'un dactyle, dans le second il s'en trouve plusieurs.

Premier groupe logaédique

adonique -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑
aristophanien -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑
phérécratien -́ ⏑ / -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑
glyconique -́ ⏑ / -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́
phalécien -́ ⏑ / -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑
sophique -́ ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑
alcaïque ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́

Deuxième groupe logaédique

asclépiade mineur -́ ⏑ / -́ ⏑ ⏑ / -́ // -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́
Ce vers est dicatalectique comme le pentamètre
asclépiade majeur -́ ⏑ / -́ ⏑⏑ / -́ // -́ ⏑ ⏑ / -́ // -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́
Ce vers est tripartite, trimétrique et tricatalectique
saphique majeur -́ ⏑ / -́ ⏑ // -́ ⏑ ⏑ / -́ // -́ ⏑ ⏑ / -́ ⏑ / -́ ⏑
Il est aussi *tripartite* et *tricatalectique*.

Tous ces vers ont un *nombre fixe de syllabes*, ce qui tient à la nécessité musicale, parce qu'ils se chantaient.

Ils sont tous de rythme *descendant*, ce qui indique qu'ils appartiennent à une rythmique très perfectionnée. Ils renferment *dactyle* et *trochée*.

On voit que le dessin rythmique y est rigoureux, aucune substitution n'étant admise ; les dactyles se trouvent dans tous les vers au même endroit.

Faut-il aller plus loin ? Oui, si on laisse au dactyle sa valeur ordinaire. Car alors les divisions du vers ne sont pas égales dans le même vers, les pieds où il y a des dactyles sont plus longs que ceux à trochée.

Mais si le dactyle est cyclique, s'il se compose d'une longue et de deux brèves ne tenant pas plus de place qu'une brève, alors quoique l'élément symétrique soit devenu plus parfait, l'élément temporal n'a pas entièrement disparu.

Mais ce dactyle est-il cyclique ? Oui à l'origine et en grec, mais plus tard et en latin le dactyle reprend sa valeur ordinaire et entière ; alors l'*élément temporal* s'affaiblit de plus en plus, et l'*élément symétrique* se perfectionne et se renforce.

Telle est l'évolution, dans la métrique gréco-latine, du *temporel* au *symétrique*.

Système régressif ou néo-système de simple comput de syllabes.

C'est la dernière étape, elle est bien connue, nous en avons traité, et nous n'aurons pas à la décrire de nouveau. On revient au système primitif avestique et védique, et on ne fait plus que compter les syllabes.

Il reste pourtant des traces d'accent.

C'est le système du français.

Le système de simple comput, insuffisant lui seul, se double de la *rime*, comme le système purement *temporal* se doublait d'*allitération*.

L'évolution du système précédent à celui-ci se fait par le vers logaédique que nous venons de décrire. Ce vers conduit à l'octosyllabe, au décasyllabe, aux vers primitifs romans, grâce à ce fait que le nombre de leurs syllabes est fixe. Le vers alcaïque est hendécasyllabe, de même le saphique. Nous avons plus haut expliqué cette transformation.

Il est temps de conclure, et nous nous résumons ainsi :

Conclusion.

Les divers systèmes rythmiques portent sur les points suivants :

1° le rythme est *temporal* ou *symétrique* ;

2° il se mesure syllabiquement par le *nombre*, l'*accent* ou la *quantité* ;

3° il est *ascendant* ou *descendant* ;

4° sa mesure est *binaire* ou *ternaire*

5° il est *rimé*, ou *allitérant* ou *blanc*.

Ces diverses divisions ne sont pas sans rapport entre elles, et l'on peut observer une certaine *subordination des caractères*, mais cette subordination n'est pas complète.

Ainsi le système temporal semble être plus souvent descendant, tandis que le système symétrique est ascendant.

Le système temporal semble, en général, accentuel, tandis que le système symétrique semble plutôt quantitatif.

Le système syllabique semble lié à la rime.

Le système accentuel semble ternaire, tandis que le système quantitatif peut être binaire ou ternaire.

Quelle est la date de ces divers systèmes dans l'évolution. Plusieurs ont-ils coexisté ensemble ?

Il faut examiner à part chacun des points qui précèdent.

Le plus essentiel est celui-ci : le mètre est-il originairement *temporal* ou *symétrique*, ou reposant seulement sur le nombre de syllabes ?

Dans la groupe indo-germanique nous avons sous ce rapport observé un *processus* tout différent dans la branche germanique et dans le Sanscrit et le Védique.

Dans le germanique le système est uniquement temporal, on ne compte que les *arsis*, sans se préoccuper de l'existence ni de l'étendue de la *thesis*. Peu importe alors le nombre de syllabes. De plus le dessin rythmique n'est pas le même dans deux vers consécutifs. Ce n'est que plus tard que, la *thesis* s'organisant, on a le vers symétrique temporal, et on aboutit même dans beaucoup de genres à un nombre fixe de syllabes.

Dans le Védique on commence par compter seulement les syllabes, il n'y a pas de pieds, de divisions temporales. Puis on exige que des brèves ou des longues se trouvent en même lieu dans différents vers consécutifs, il y a vers symétrique ; plus tard seulement les vers se découpent en pieds et deviennent doués de temporalité.

Lequel est le plus ancien de ces systèmes, celui du vieux germanique ou celui du védique et de l'avestique ? Rien ne l'indique *a priori* ; et l'observation n'apporte aucune certitude faute de documents de l'Aryaque proethnique.

En hébreu, le vers semble bien temporal, en Arabe il semble symétrique ; c'est ce que nous verrons dans d'autres études.

Chez les nations sauvages, la versification semble suivre le troisième système, celui par simple comput des syllabes.

Il en est de même à peu près dans certaines langues dérivées, comme le français.

Le Chinois est parti du simple comput qui ne divise intérieurement le temps que d'une manière imparfaite, pour arriver à un système purement symétrique.

Le latin, à côté du vers hexamètre et du pentamètre qui sont temporaux, possède le logaédique qui est symétrique et par comput de syllabes et qui a conduit probablement au vers français.

Dans l'ancien Slave, le système du vieux germanique domine ; les syllabes n'ont pas un nombre égal, souvent on ne compte pas les *thesis* ; il est purement temporal ; c'est plus tard qu'il devient symétrique.

Nous croyons, d'après ces données, qu'il n'a pas existé primitivement un système unique, mais deux : 1° celui temporal, 2° celui de comput syllabique devenant peu à peu symétrique.

Comment cette double direction a-t-elle été prise et a-t-elle été possible ?

La versification est sortie de la *prose* de deux manières différentes, par une *procréation psychique* et par une *procréation musicale*.

a) *Procréation psychique.*

Le vers n'est que de la prose découpée ; les découpures sont d'abord toutes psychiques, c'est le cas du *parallélisme*. Des membres de phrases comprennent d'abord le même nombre de mots de telle forme, puis le même nombre de syllabes formant les vers.

Quel est l'usage de la prose découpée ainsi ?

Cet usage est narratif, peut-être aussi descriptif.

Nous trouvons cette génèse, d'abord informe dans les livres bibliques historiques, puis mieux formée dans les livres poétiques ; nous la trouvons aussi et surtout en Arabe.

Le narrateur accommode sa période à la durée du souffle. Quand il n'a pas encore besoin de repos entier, il a besoin d'insistance sur tel mot ou telle syllabe, ce qui est un demi-repos ; il s'habitue à ne compter que ces sommets qui forment les divisions du temps, sa versification est temporale, le plus naturellement accentuelle ; elle n'a aucun besoin de symétrie.

La poésie narrative ou épique est une des grandes branches de la poésie ; elle conserve à son usage propre l'hexamètre et l'alexandrin, les vers les plus longs, les plus rapprochés de la prose, les plus réfractaires au chant. On peut, dès l'origine, raconter sans chanter ; le poème n'est pas nécessairement une rapsodie.

S'il vient à se chanter, c'est le plus souvent sans accompagnement d'instruments ; la voix peut s'accélérer, se retarder ad libitum.

b) *Procréation musicale.*

Dans le système précédent peu importe le nombre total des syllabes de chaque pied, peu importent aussi leur durée relative, et leur correspondance dans différents vers.

Mais lorsque le vers vient à se chanter, et surtout à se chanter à plusieurs voix ou avec accompagnement d'instruments, cela importe beaucoup. D'abord un nombre fixe de syllabes est nécessaire. Puis ces syllabes dans les vers consé-

cutifs doivent être d'égale durée dans les langues qui considèrent la quantité ; elles doivent présenter le même dessin rythmique. Enfin les vers chantés doivent être beaucoup plus courts ; on chante mal des alexandrins.

Quand on raconte, point n'est besoin de chant ; la narration est oratoire, et l'oraison devient poésie ; mais quand on exprime des sentiments personnels de joie ou de douleur, le chant surgit ; de là le nom même de la poésie lyrique. La poésie lyrique veut un nombre fixe de syllabes et un dessin symétrique.

Cela est si vrai que, lorsque le chant chrétien s'empara du vers latin pour ses hymnes, il rejeta l'hexamètre, et choisit le vers présentant un nombre fixe de syllabes, le vers logaédique. C'est ce vers qui devint le vers français qui doit son système de comput syllabique au chant.

La procréation oratoire est relative à la poésie narrative ou épique ; la procréation musicale est propre à la poésie lyrique ; quant à la poésie scénique, elle est entre les deux, et en latin la démarcation est nettement faite : l'hexamètre pour la poésie narrative ; l'ïambe pour la poésie scénique ; le vers logaédique pour la poésie lyrique. Dans d'autres langues, le français par exemple, le même vers sert pour la poésie narrative et pour la poésie scénique.

Il résulte de tout cela que la versification temporale, étant oratoire, a une tendance à s'appuyer sur l'accent, tandis que la versification symétrique a une tendance à s'appuyer sur la quantité.

Cette distinction entre la poésie narrative et la poésie lyrique correspondant à celle entre le caractère temporal et le caractère symétrique est nettement faite chez les anciens Slaves, comme on le verra dans notre travail sur leur rythmique. Dans le vers Slave ancien le nombre des syllabes n'est pas fixe, le nombre des *arsis* l'est seul ; dans chaque hémistiche il y a 4 *arsis ;* il peut y avoir de 12 à 16 syllabes. C'est exactement ce qui se passe en vieux-germanique. Mais, lorsqu'on ne raconte plus, lorsque la poésie est lyrique, on compte le nombre des syllabes. Ainsi à côté du vers de longueur indéterminée de

12 à 16 syllabes se trouvait le vers à longueur fixe, celui de 10 syllabes qui finit par éliminer l'autre.

Donc à l'origine la prose, devenant poésie, prend deux directions différentes : 1° par l'influence oratoire, la direction *temporale*, 2° par l'influence musicale, la direction du *comput* syllabique et de la *symétrie* du dessin rythmique.

Le second point à examiner est celui de l'emploi du *comput syllabique* seul, de l'*accent* ou de la *quantité*.

Dans le système *temporal*, l'accent doit certainement dominer ; dans le système de *comput syllabique* et de *symétrie* ce fut la quantité ; c'est revenir à ce qui précède. Cependant cela n'est plus vrai quand il s'agit non plus du point de départ, mais de l'évolution ultérieure ; le système quantitatif peut devenir accentuel, mais alors aussi il tend à devenir temporal. Le système accentuel, au contraire, ne devient pas quantitatif ; il ne peut dégénérer qu'en simple comput syllabique.

Le troisième point est extrêmement difficile. Le système rythmique a-t-il été d'abord ascendant ou descendant ? Plus haut nous avons conclu à l'universalité d'un système primitif *ascendant*. Cela a été démontré pour le germanique et le gréco-latin, est évident pour l'avestique. Mais en dehors le système descendant est très fréquent, il est le même le plus fréquent dans les langues non-civilisées. L'hébreu suit le système descendant ; de même le Finnois et les langues congénéres ; de même la poésie populaire Russe. Ce système est peut-être le primitif, ou il y a eu à la fois deux tendances différentes.

Il faut encore ici faire appel à la musique. Celle-ci veut le système descendant. On doit commencer par le temps fort, et lorsqu'accidentellement on commence par le faible, en réalité on commence par un silence ce que la graphique musicale marque très bien. Il est donc probable que le vers chanté a eu une tendance vers la progression descendante.

Au contraire, le vers oratoire est plutôt ascendant ; on ne donne pas dans le discours le plus de voix sur la première syllabe ou le premier mot, ici la gradation ascendante est naturelle.

Le quatrième point se rattache au second ; le rythme ternaire s'impose presque lorsque le vers repose sur l'accent, toutes les syllabes non accentuées ne forment ensemble qu'une valeur moindre que celle de l'accentuée seule, d'ailleurs les syllabes accentuées et non accentuées alternant le plus souvent. Il n'en est pas de même des syllabes longues et brèves qui, par conséquent, offrent souvent la combinaison binaire du dactyle ou de l'anapeste.

Enfin la rime s'attache au vers par simple comput syllabique et au vers accentuel où le dessin symétrique est moins fort et où il faut, par conséquent, faire ressortir davantage la fin du vers par un moyen extrinsèque ; il répugne, au contraire, au vers réglé par la simple quantité. L'allitération s'attache au vers purement temporal pour faire ressortir les sommets.

On voit que le système du vers n'a pas été unique à l'origine, mais qu'il en a coexisté plusieurs, suivant qu'il a été détaché de la prose par tel ou tel facteur.

De l'influence des centres de civilisation sur la détermination du vers.

Il est très remarquable que les systèmes rythmiques dans leur groupement ethnique ne suivent ni les familles ethnologiques, ni les familles linguistiques. Ainsi, par exemple, le Turc devrait suivre un système commun aux langues Altaïques ; le Persan, l'Hindustani, un système commun aux langues Aryennes de l'Inde ; l'Hébreu, le système Arabe ou réciproquement. De même l'Allemand moderne devrait suivre un système dérivé de celui de l'ancien germanique, et le Russe un système paléoslave. Il n'en est rien.

Au contraire le Turc, langue Altaïque, a la rythmique de l'Arabe, langue Sémitique ; c'est aussi l'Arabe que suivent le Persan, l'Hindustani ; l'Allemand moderne a copié le système Gréco-latin ; ainsi a fait le Russe. Les groupements rythmiques diffèrent ainsi essentiellement des groupements linguistiques.

En d'autres termes le groupement se fait ici par *centres de civilisation* ; il y a une rythmique des nations Musulmanes, une rythmique des peuples de civilisation Gréco-latine, une rythmique de civilisation Indienne, une autre d'influence chinoise. La poésie, ou plus exactement la rythmique n'est pas nationale.

Ou plus exactement elle se dénationalise. Le vieux germanique avait une rythmique propre très originale ; il la rejette entièrement pour adopter la gréco-latine, et un peu la romane, il ne conserve plus rien de son fond propre.

Chaque nation a sa rythmique, mais les très civilisées seules la conservent et la transmettent aux autres.

Sous ce rapport la rythmique est donc bien distincte de la linguistique. Sans doute, une langue civilisée emprunte beaucoup à la langue civilisatrice ; le Turc, le Persan, l'Indoustani sont remplis de mots Arabes, mais le fond de la grammaire reste propre ; il n'en est pas de même de la rythmique, elle se perd entièrement. Le vers Saturnien seul nous conserve quelques débris du vers latin ; tous les autres vers latins sont des vers grecs.

Cependant il faut bien circonscrire les limites de cette vérité. Certains auteurs vont beaucoup plus loin. Tandis que nous disons que les rythmiques originales ont été étouffées par une rythmique voisine ou antérieure plus puissante, d'autres prétendent que ces rythmiques originales n'ont pas existé, que toutes les rythmiques naissent les unes des autres, que, de même que la rythmique romane est née de la gréco-latine par une génération restée d'ailleurs assez mystérieuse, la rythmique germanique est née aussi de la gréco-latine parvenue à un certain état, qu'il en est de même de la rythmique Slave. Les procédés les plus généraux, en particulier l'allitération, ne seraient qu'une imitation des mêmes procédés se retrouvant embryonnaires dans le latin lui-même.

Cette thèse est soutenue très vivement par Kowczynski dans un ouvrage récent : *Essai comparatif sur l'origine et l'histoire des rythmes*. Les exemples d'allitération sont nombreux dans

les vers latins ; ils restent cependant à l'état d'exception. Mais l'exception devient souvent plus tard la règle. C'est par l'intermédiaire des chants d'église que le vers latin se vulgarisa, en même temps se dénatura et devint chez les nations Latines le vers roman. D'ailleurs les premiers poètes furent des lettrés, sachant le latin, et y cherchant des modèles de forme. Et cela est vrai, non seulement des poètes romans, mais aussi des poètes celtes et des poètes germaniques. C'est dans les couvents et sous l'influence du latin que les poèmes prirent naissance. En imitant l'allitération qui était devenue un procédé rhétorique chez les Latins, on la généralisa et on en fit un procédé véritablement rythmique. De même de l'assonance ; rythmique celtique, rythmique germanique, rythmique paléo-slave ne sont pas plus originales que la rythmique romane, ce sont des dégénérescences et des imitations de la rythmique latine. Tout est copie ou copie de copie, ou au moins tout évolue, mais en partant d'un point unique, par descendance simple et non par divergence.

Cet auteur a raison pour le vers roman ; notre vieux décasyllabe et nos autres vers ne se sont point formés spontanément sur le sol roman, mais sont l'évolution de quelque vers latin dont l'espèce seule peut être controversée ; la césure française est un reste de la césure latine. Ici nous expliquons une opinion que nous avons émise dans une précédente monographie ; nous y avons enseigné que partout le petit vers a précédé le long vers et que leur suture a formé césure. Cela est vrai quand il n'y a pas filiation directe entre les langues, par exemple en latin, en grec, en germanique, en slave, en sanscrit, mais cela n'est plus vrai quand une langue descend d'une autre par modifications successives, comme le français du latin. Alors c'est le vers précédent, tel qu'il est, long ou petit, qui devient le vers subséquent correspondant.

Mais il a tort quand il soutient qu'aucune rythmique n'est originale, si ce n'est la première de toutes, et l'influence qu'il attribue aux centres civilisateurs est exagérée. Sans doute, si le vieux-germanique ne possédait de procédé originel que

l'allitération, on pourrait à la rigueur soutenir l'origine latine de celle-ci, quoiqu'en latin l'allitération toujours exceptionnelle n'ait jamais rempli un rôle fonctionnel comme en germanique, mais un autre procédé vient revendiquer et prouver l'originalité germanique ; c'est le système qui consiste à ne compter que les *arsis ;* si ce procédé se rencontre aussi dans le vers latin Saturnien, ce n'est pas ce dernier vers qui a été transmis par les chants d'église, mais bien le vers gréco-latin ou son imitation. Cette circonstance est décisive ; les *quatre* ou les *deux arsis* de chaque *Kurzzeile* comptant seules dans celle-ci, et la fonction mécanique de l'allitération consistant à relier les deux *Kurzzeilen* en allitérant les *arsis* principales rend indiscutable l'originalité de la rythmique germanique. Cela est si vrai, qu'on n'évolua pas, mais qu'on l'abandonna entièrement quand on adopta en Allemagne le système Gréco-latin.

Chaque rythmique, comme chaque langue développe un système original, qu'il modifie ensuite, qu'il perd souvent au contact.

C'est la lutte pour vie entre les rythmes, comme elle existe entre les langues, entre les mots, entre tous les êtres irréels ou réels. Les rythmes plus civilisés éliminent les autres et tous finissent par se réduire à un petit nombre ; les plantes cultivées finissent par chasser les plantes incultes. Mais ces dernières, inutiles par la nutrition ou l'agrément, continuent à être recherchées par le botaniste, elles lui permettent la taxiologie en reconstituant les intermédiaires, elles lui font découvrir des lois biologiques, elles continuent la chaine naturelle ; en montrant les exceptions actuelles, elles font pressentir des règles anciennes dont ces exceptions sont les débris. Ces rythmes anciens et rudimentaires ont peut-être une valeur scientifique plus grande que les rythmes civilisées, ils nous font pénétrer jusqu'aux racines historiques et logiques du rythme.

Nous passons maintenant à l'étude des unités rythmiques supérieures qui sont la *strophe* et le *poème ;* remarquons cependant que dans certaines versifications, par exemple la française, le vers complet n'existe qu'à l'état de distique à cause de la

nécessité de la rime. Le distique est donc la transition actuelle entre le vers et la strophe.

De même la *Kurzzeile* n'existait bien complète qu'avec la *Kurzzeile* suivante, à cause du besoin de l'allitération ; l'union devint ensuite si intime que la *Kurzzeile* descendît bientôt au rang d'hémistiche.

Mais de son ancienne existence comme vers entier, l'hémistiche a retenu plusieurs traces. D'abord il y a des hémistiches appelés *asynartètes* qui sont traités à leur finale comme deux vers ; dans l'ancienne versification française, à l'hémistiche comme à la fin du vers les *e* muets n'avaient pas besoin d'être élidés et ne comptaient pas ; d'autre côté, dans le vers pentamètre, la catalexe qui a lieu à l'hémistiche aussi bien qu'à la fin du vers prouve qu'à l'origine la première partie du vers jusqu'à l'hémistiche avait formé un vers complet.

DEUXIÈME ET TROISIÈME SECTIONS.

DEUXIÈME ET TROISIÈME UNITÉS RYTHMIQUES.

La strophe ou stance, et le poème.

DEUXIÈME PARTIE.

PSYCHIQUE DE LA POÉSIE.

TROISIÈME PARTIE.

APPLICATION DE LA PSYCHIQUE A LA RYTHMIQUE.

Tous ces points formeront les sujets d'études subséquentes. Ici nous avons voulu essayer d'établir la synthèse du rythme non de la pensée elle-même mais de son expression par le vers, du rythme purement phonique, et d'en découvrir les causes premières, générales, les véritables racines.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

GRANDE INSCRIPTION

DE NABUCHODONOSOR.

Col. 3a.

1. Parakku-su-u parak sar-ru-ti
   sanctuarium ejus, sanctuarium regale,
2. parak bel-u-ti
   sanctuarium dominationis
3. sa si-ik ilani rubu Marduk
   domini deorum, principis Marduk
4. sa sar ma-aḥ-ri
   cujus rex antecessor,
5. i-na kaspi ip-ti-ku bi-ti-ik-su
   argento construxit constructiones ejus ;
6. ḥuraṣu nam-ri ti-ik-num me-lam-mi
   auro fulgido ponderis perfecti
7. u-sa-al-bi-is-su
   contexit illud.
8. U-nu-ti bit sag-ga-ṭu
   Utensilia templi montis excelsi
9. ḥuraṣu ru-us-su-a
   auro primo ;
10. elippu Marduk ṣa-ri-ri u abni
    sellam gestatoriam Marduk, pictis imaginibus, et pre-
    [tiosis lapidibus
11. u-za-in
    adornavi.
12. Ka-ak-ka-bi-is sa-ma-mi
    sicut splendor firmamenti,

13. e-es-ri-e-ti Babilu
templa Babylonis
14. u-se-pis az-nu-un
construxi, aedificavi ;
15. sa bit temenne same irṣitim
templi fundationum cœli, et terrae,
16. i-na a-gur-ri abnu ibbu el-li-ti
lateribus, lapide eximio, electo
17. u-ul-la-a ri-e-sa-a-sa
elevavi fastigium ejus.
18. A-na e-bi-su bit sag-ga-ṭu
ad constructionem templi montis excelsi,
19. na-sa-an-ni li-ib-bi
applicui animum,
20. ga-ga-da-a bi-tu-ga-ak
mentem intendi.
21. ri-e-sa-a-ti erini-ya
lectissimis cedris meis,
22. sa is-tu sadu la-ab-na-num
quos ex monte Libano,
23. Kisti el-li-tim ub-lam
ubi est nobilis sylva, transferre feci ;
24. a-na zu-lu-lu bit Marduk
ad conficiendas columnas templi Marduk,
25. pa-pa-ḥa bel-u-ti-su
sanctuarii majestatis ejus,
26. as-te' e va i-tam lib
mentem intendi, applicui cor.
27. Erini dannu-tim
cedros istos proceres,
28. a-na zu-lu-lu bit Marduk
pro conficiendis columnis templi Marduk,
29. ḥurasu nam-ri u-sa-al-bi-is
auro fulgido vestivi.
30. Si-i-bi sap-lu-nu erinu zu-lu-lu
liminis inferioris cedrinas columnas,

31. ḥuraṣu u ni-si-iḳ aban
auro, et pretiosis lapidibus

32. u-za'-in
adornavi ;

33. a-na e-pi-su bit sag-ga-ṭu
in constructione templi montis excelsi

34. ud-da-ḥam u-śa-al-la-a
glorificavi, exaltavi

35. sar ilani bel beli
regem deorum, dominum dominorum.

36. Bar-zi-pa alu na-ar-mi-su
Borsippam civitatem sanctam

37. u-uś-śi-im-ma
erexi.

38. Bit Zi-da bit ki-num
templum excelsum, templum elevatum,

39. ina ki-ir-bi-su u-se-pis
in medio ejus aedificavi ;

40. i-na kaspi ḥuraṣu ni-si-iḳ-ti ab-ni
argento, auro, pretiosis lapidibus,

41. er-a-a mus-sik-kan-na erinu
aere, lentisco, cedro,

42. u-sa-ak-li-il si-bi-ir-su
complevi constructiones ejus.

43. erinu zu-lu-lu
cedrinas columnas

44. pa-pa-ḥa-a-ti Nabu
sanctuarii Nabu

45. ḥuraṣu u-sa-al-bi-is
auro contexi,

46. erinu zu-lu-lu bab Nana-a
cedrinas columnas portae Nana

47. u-sa-al-bis kaspi ram-ri
vestivi argento fulgenti ;

48. ri-i-mu zululu bab pa-pa-ḥa
capitella columnarum portae sanctuarii,

49. śi-ip-pi si-ga-ri tallu Kanul
limen, epystilium, tallu, Kanul,
50. Kanaku ṣa-ri-ri umma
Kanaku, statuas proceres,
51. erinu su-lu-lu
Cedrinas columnas
52. ṭala ba-na-a-ti-su
versicoloris aedificii,
53. Kaśpa u-zu'-in
argento decoravi.
54. ta-al-la-ak-ti pa-pa-ḥa
aequaeductus sanctuarii,
55. au ma-la-ak-bit
et emissarium templi,
56. a-gu-ur es-ma-ri-e
lateribus, et marmore,
57. du-u parakki ki-ir-bi-su
sedes sanctuariorum, quae sunt in medio ejus,
58. pi-ti-ik ka-aś-pa
construxi argento,
59. rimu zululu babi
tauros, columnas, portas,
60. i-na sa-ḥa-li-e
marmore
61. nam-ri-is u-ba-an-num
decore multo extruxi.
62. bit aś-mis u-dam-mi-ik-va
templum perpulchre aedificavi, et
63. a-na ta-ab-ra-a-ti
ad (ejusdem ministrorum) alimoniam
64. lu-li-e us-ma-al-lam
annona replevi.
65. es-ri-e-ti Bar-zi-pa
sanctuarium Borsippae
66. u-se-bi-is az-nu-un
construxi, aedificavi ;

67. sa bit usu VII same, irṣitim
templi septem luminarium coeli, et terrae,
68. i-na a-gur-ri abnu ibbu el-li-ti
lateribus, lapide electo, pretioso,
69. u-ul-la-a ri-e-sa-a-sa
elevavi fastigium ejus,
70. elippu Nabium
thronum Nabu,
71. ru-ku-bu ru-bu-ti-su
currum gloriae ejus.

NOTES LEXOGRAPHIQUES.

(C. 3. 1) *parakku* « sanctuarium, aedificium, altare ». Sa racine est *bara*, au *para* « elevavit, construxit », d'où *parak*, *parakku* terminé par la *k* paragogique.

(Col. 3. 5) *ibtiku pitiksu*. M. Rodwell rend « had faschioned ». M. Ball « had fabriced ». Je traduis littéralement « *construxi constructiones ejus* ». La racine de *ibtiku*, et de *bitik* est *pataku* d'un primitif « *buku*, *buḫu* », et encore « *puḫu*, et *puku* » elevavit, aedificavit ; de même que « *iste'u*, et *isteni'u* » dérivent d'un primitif « *saḫu*, et *sanaḫu* ».

(C. 3. 6) *Tiknum melamme*. Nous trouvons le mot *tiknum* usité en deux diverses acceptions dans les inscriptions : 1° par *opus*, 2° par *pondus*. Quant à la première nous avons le mot *tiknum*. « *Kinu* construxit » synonyme de *supru*, et *bunnu* — r. *saparu*, et *banu* « elevavit, construxit », Voir (5 R 63. 1, 43-45) « *Ra ḫurasu simat ilutisu supru rusussu, tiknutu asgunu,* « *bunnu zarinu satisam masu eparasu dala ibbupu utenasa.* « Ra aureum gloriam divinitatis ejus, opus splendidum, opus « magnificum, opus eximium, in singulos annos elevavi, extuli, « erexi, exaltavi ». *Tiknum* est donc synonyme de *Bunnu*, et *supru*. Quant à la seconde acception je trouve (1 R 17-26. 2, 99) « *V mana kaṡpi sa meluti amḫarsu, X mana kaṡpa ina tikansu* »

« *madatta ina muḫḫisu askun* » où se trouve l'expression « *V mana kaśpa sa meluti* » faire pendant à « *X mana kaspa* « *ina tikansu* ». Or *kaśpı sa meluti* signifie « argentum perfectum », et *kaspi ina tikanju* « argentum in pondere suo, idest ponderis pleni, perfecti ». Selon moi dans ce passage « *tiknum* » signifie pondus r. תָּכַן « ponderavit ». Quant à *melamme*, M. Ball prétend que c'est un mot sumirien ; à mon avis ce mot n'est pas étranger à l'Assyrie. *Melamme* vient d'un verbe *umallu*, « elevavit, construxit », et encore « implevit perfecit ». *Tiknum melamme* doit donc signifier « pondus plenum, perfectum », et l'expression entière *Parakkusu* .... *ḫuraṣu namri tiknum melamme usalbissu* « sanctuarium ejus, auro fulgido ponderis perfecti (savoir « eximiae qualitatis) contexi illud ».

(C. 3. 7) *usalbissu*. Selon moi la racine de ce verbe c'est *libu-su* d'un primitif *libu* « elevavit, construxit », de même que son synonyme *uḫallilu*, qui vient de *ḫalalu* prim. *ḫalu* « construxit, elevavit » et par conséquent les verbes du sens d'élever, construire, ont pareillement celui de « vestivit, contexit », et dans ce sens nous trouvons encore usité ce verbe chez les Hébreux et les Arabes.

(C. 3. 8) *Unuti* r. *unu* « elevavit construxit », et par conséquent « *unu* » (5 R 21, 1 rev. 4-7) est synonyme de *banu*, et de *pataku*, *samu* « elevavit, construxit ». De cette racine dérivent *unuti* « utensilia fabrefacta », et *unati* synonyme de *bit* (5 R 25, 44) et de *igarum* (5 R 25. 38) qui signifie « habitatio, domus », et très rarement encore « utensitia fabrefacta » (assyr. ed. Smith p. 229).

(C. 3. 12) *kakkabis*. Adverbe en *is* sicut stellae r. *kabu* « elevavit, altus fuit », qui comme nous avons vu auparavant (C. 2. 45) a encore le sens de « splenduit, nituit », et de ce dernier sens dérive peut-être le mot « *kakkabu* » stella, savoir « splendens, lucens ».

(C. 3, 19) *Nasanni libba*. M. Rodwell rend « my heart uplited me ». M. Ball « my heart stirred me up ». L'expression « *nasanni libba* » est fixée par les variantes « *izaḫa lib*, *upla lib*, *ustabil kurasi*, *usatkanni libba* », le כּוֹנֵן לֵב de la bible. Or toutes ces expressions signifient « animum intendit, applicuit mentem » (Cf. quant à « *usatkanni libba* » la note à la C. 2 v. 10) ; le même sens doit donc être donné à « *nasanni libba* ».

(C. 3, 20) « *Gagada bitugak* ». M. Rodwell traduit « in abundance I wrougth ». M. Ball « in chief have I regarded it, or zealously I laboured ».Cette expression formée de « *gagada* » caput, et d'un permansif « *bitugaku* » fait pendant à *nasanni libba* de la ligne précédente, qui à son tour est remplacé ailleurs par « *usatkanni libba* (1 R 53-58. 2, 10) et par « *kadka kainak* » (1 R 66. 3, 4) qui signifient « mentem applicuit, animum intendit ». Il faut donc donner la même signification à « *gagada bitugak* ». M. Guyard (Mél. assyr. p. 111 § 117 traduit : « Je m'occupe constantement », pour cette raison que dans les inscriptions l'expression « *gagada bitugak* » est remplacée par *kadka kainak* ; or selon lui cela signifie « je suis constant, je m'occupe constantement ». Mais il n'a pas réfléchi que le verbe *kinu* ou *kainu*, outre le sens de « firmavit, firmum esse » qu'il a chez les sémites, signifie encore « applicuit animum mentem intendit » (nous l'avons prouvé auparavant), et que si on admettait l'interprétation de M. Guyard, le « *kainak la batlak* » de l'inscription de Nabukodonosor (1 R 52 N 3. 1,19-20) de même que la phrase synonyme « *la batlak sattakam* » de l'inscription de Neriglissor (1 R 67. 2, 12) devrait être traduite : « Je m'occupe constantement, sans interruption » ; ce qui serait une inutile répétition. Il me semble pourtant que l'interprétation de M. Guyard n'est pas tout à fait exacte. Quant à *bitugak*, M. Ball tire sa racine de l'arabe « *baḳu* » rester, et interprête l'expression *anạ tamartisu*, *ḳaḳda bituḳḳu* « il ne cesse de rester à sa présence » (4 R 20, 1 obv. l. 6). M. Ball pense que *bitugak* pourrait être probablement tiré de *pataku* « édifier, bâtir » ou de *baḳu* « voir », ou de l'hébreux בָּקָא,

syriaque *bko* « scrutatus est, exploravit, consideravit ». Aucune d'elles n'est satisfaisante. Selon moi « *bitugak* » vient de la racine *buḳu*, ou *puḳu* « elevavit », dont le dérivé « *pataḳu* ou *bataḳu* « aedificavit, construxit ». Et comme les verbes du sens d'élever ont encore la signification de « intendit animum, mentem applicuit », de même c'est à penser de bitugak, et par conséquent « *gaggada bitugak* » c'est synonyme de « *usatkanni libba*, de *kadka kainak*, de *palḫu libba*, *izaḫu libba*, *nasanni libba*, *upla lib*, *ustabil kurasi*, *isteni'u balaṭi* » etc.

(C. 3, 23) *kisti ellitim*. Le texte lit « *iṣ-tir elliti* ». M. Rodwell rend « together with tall Babil wood ». D'accord avec M. Ball je traduis « sylva nobilis, pretiosa, illustris ». L'idéogramme « *iṣ-tir* » est interprété (5 R 26, 11, no, pq.) par *kistum*, que (2 R 23, 44, lm, no) est synonyme de *aar* le יַעַר de la Bible. *Elliti* signifie « nobilis, pretrosus, illustris ». (Cf. la note à la ligne 18. c. 3)

(C. 3, 26) *asté e va itam lib*. M. Ball rend « I sougth out, and the inner side ». M. Rodwel « I made good, and interior wall ». M. Guyard (Mél. assyr. p. 103 § 112) prétend que le sens primitif de *site'u* est « chercher ». A mon avis ces interprétations ne sont pas exactes. — *Asté e* c'est l'iptheal de *saḫu*, qui pris absolument signifie « elever, bâtir, faire, édifier ». Voir (1 R 52. 4. 1, 19) (1 R 67. 2, 3) (5 R 63. 2, 6) (5 R 35, 25) (1 R 36, 53) (5 R 34. 2, 20) ; en outre voir (2 R 41 N 2, 8-9) et (4 R 1, 1 obv. 45) où nous trouvons le mot *site'u* remplacé par *saḫaru*, et dans les inscriptions remplacé par *asaru*, *et sanaḫu* dont *mustesir bala'ti*, *isteni'u bala'ti* synonymes de *muste'u bala'ti*. Or tous ces verbes ont le sens de bâtir, édifier, élever, il doit donc en être de même de *site'u*. Mais nous avons bien vu auparavant que les verbes du sens d'élever signifient encore « animum intendit, mentem applicuit », il faut donc par conséquent admettre le même sens encore pour *aste'e*, surtout que ce vient confirmé par la phrase « *itam lib* », qui fait pendant au *iste'e*, et est synonyme des expressions bien

connues « *nasanni libbi* » *usatkanni libba* « *upla lib* » *izaḥu lib*, *palḥu libbi*.

(C. 3, 34) *Uddaḥam*, *uśalli*. M. Rodwell rend « I proveded, I suppliced ». M. Ball « daily I bosought ». Je traduis « exaltavi, glorificavi ». La racine de « *uddaḥam* » est « *daḥu* », orthographié encore *daku* ou *daḳu* « elevavit, glorificavit, adoravit ». M. Ball prétend au contraire que « *uddaḥam* » signifie daily, et pense prouver sa thèse par deux passages « *uddakka la naparka* » (1 R 52. 1, 23) et « *sattisam la napparka* »,expression qu'il croit synonyme de « *udakka la naparka* ». C'est donc évident ; il conclut que « *uddakka* » est remplacé par « *sattisam* » et comme *sattisam* signifie « daily » le même sens est à donner à « *udakka* ». Mais « *uddakka la naparka* » n'est pas une phrase synonyme de « *sattisam la napparka* » mais de « *kainak la batlak* » qui lui fait pendant et est synonyme de l'expression bien connue « *itamam libba* ». Cf. (1 R 52 N 3. 1, 19-23) « *Anaku ana Marduk bēliya kainak la batlak*, *sa elisa ṭabu udakka la naparka*, *itamam libba* ». « Ego ad cultum Marduk domini mei animum applicui sine intermissione, ego qui eidem sum charus, eumdem exaltavi sine cessatione, ad eum intendit cor meum ». Par conséquent « *uddaḥam* » n'est pas synonyme de *sattisam*, mais de *kainak*, et *itamam libba*, et signifie « exaltavi, glorificavi, adoravi ». Quant à *uśalli*, nous trouvons ce verbe dans le sens de « exaltavit, glorificavit » rac. סָלַל « extulit, exaltavit », et dans le sens de « orare, supplicare » aram. etiop. arab. *ṣalla* oravit. Selon moi dans le cas présent il faut le prendre dans le sens premier. Nous trouvons en effet que « *uddaḥam uśalli* » est remplacé (1 R 66. 3, 43) par « *tigata uśalli* », qui signifie « cultum exaltavi » et par « *aramu bīluḥtu* » qui a la même signification (1 R 53-58. 1, 37-38). Il faut donc donner une signification analogue à « *uśalli* » et le traduire par « exaltavit, glorificavit ».

(C. 3, 36) *narmisu*. Je traduirais « adoratrice, religieuse, sainte ». Borzipa était la ville sacrée des Chaldéens, comme la

Mecque des Arabes. Le nombre et l'éclat de ses sanctuaires, nous montrent la convenance de ce nom. M. Caviniol appelle Borzipa la ville religieuse par excellence (Mon. en Chaldée, en Assyrie, en Babylonie p. 362). M. Menant (Gramm. Assyr. p. 302), M. Rodwell (Records of the post V. 118), M. Ball (Proced. Dec. 1887) rendent *narmisu* « où on adore ce Dieu », « of his loftiness, of his abode », et donnent par conséquent au *su* de narmisu la valeur de pronom masculin de troisième personne, et appliquent respectivement les pronoms *ce* et *his* au Dieu Marduk, dont il a été fait mention ci-dessus. Mais Marduk n'était pas à tel point le Dieu particulier de Barzipa, qu'on pût l'appeller la ville de sa majesté, et de son culte. Même dans l'inscription où Nabuchodonosor parle des temples de Borzipa (1 R 53-58. 4) on ne lit pas que cette ville eût quelque temple consacré à Marduk. Au contraire Barzipa, et son temple principal, le bit Zida, étaient dédiés à Nabu ; et par conséquent si nous trouvons (5 R 34, 1, 55, 56) « *Bit Zida, bit kinum, naram Nabium, ina Barzipa cisseis ubannum*, et (5 R 66. 1, 14-15) *bit Zida, bit Kini, bit Nabu sa kirib Barzip*, nous ne lisons jamais « *bit Zida, bit Kinum, naram Marduk ina Barzipa eisseis ubannum* », ni *bit Zida, bit Kini, bit Marduk, sa kirib Barzib*, et si nous trouvons pareillement que (2 R 59 obv. 49) on appelle Marduk par antonomase le Dieu de Babilu » *Ilu Babilu*, on ne trouve jamais Marduk appelé par antonomase le Dieu de Barzipa. Le *su* de narmisu ne peut donc pas se référer à Marduk, je viens de le démontrer ; et la grammaire d'autre part ne permet pas de le référer à Nabu, dont il n'est fait mention que dans la suite. C'est donc ici une particule paragogique pronominale, comme dans le nom du roi assyrien « *Assur bel nisisu* », dans l'*apilsu* des inscriptions achéménides, et dans l'*Irimisu* de l'inscription historique de Binnirari l. 15. Enfin la lecture du fragment de Ker-Porter qui a *naram* au lieu de *narmisu*, tranche définitivement la question.

(C. 3, 31) *uššimma*. M. Rodwell l. c. rend « I raised », M. Menaut « je t'ai orné » M. Ball « I beautified » Il tire *uššimma*

de la racine arabe *asama* « superavit alium pulchridudine » dont *asema* « pulcher fuit » fort de deux passages mal interprétés de Tuktatpalasar (1 R 9-16. 8, 8) Ibid 100). D'accord avec M. Rodwell je tire la racine de *uššimma*, de *šimu*, ou *simu*, le *samu* arabe, dont le *samami*, le *samaim*, le *samio*, l'*essama* des peuples sémitiques. Voir (1 R 9-16. 7, 99-101) *iguratesu kima sasur ṣit kakkabu ušim, usarriḫ* « Et ibidem (8, 1-8) » *Bit ḫamri sa Rammon beliya .... istu ussessu adi taḫlubisu arzib eli maḫriya ušim usarsid*, et (1 R 42. 3, 21-22) *tukultitum saknu, išma, kunu, epis*, etc. (5 R 57. 1, 26) *sa išma, sa rasu bit imitti*, et (5 R 56. 2, 24) *lu usakla, lu usakka, lu ušama, lu usinu.* Dans ces passages nous trouvons le verbe *šimu*, synonyme de *saraḫu*, de *uddu*, de *rasu*, de *kunu*, de *episu*, de *abnu*, de *saku*, de *sakalu*, de *sanu* qui ont tous le sens d'élever, et par conséquent, il faut admettre pour *uššimma* la même signification, et traduire ce mot « j'ai bâti, j'ai élevé ». Quoique Barzipa existât avant Nabukodonosor, l'usage constant attribue la construction d'une ville à celui qui l'a seulement restaurée, ou embellie. Ainsi Nabukodonosor est appelé le bâtisseur de Babylone (Dan. IV. 27) et Arphaxad d'Ecbatane (Judith. I).

(C. 3. 40) *sua kašpa, ḫuraṣu.* Je suis d'avis que les racines de ces deux substantifs soient les verbes *kaša-bu*, et *ḫara-su* avec le sens de « elevavit, splenduit, nobilis, pretiosus fuit ».

(C. 3. 40) *Abni.* La racine de ab*n*u c'est le verbe *abu-nu* d'un primitif *abu* elevavit. On sait que les verbes de ce genre forment des dérivés avec le sens de lapis, marmor : Ex. gr. de *sasu sassi*, de *maru esmaru*, de *saḫalu saḫalie.*

(C. 3. 43) *zululu.* M. Menant rend « charpente » ; ailleurs « portico » et encore « columne » M. Rodwell traduit « portico » ailleurs « awning » et encore column ; M. Ball tire la racine de « *zululu* » de צָלַל adumbravit, obtexit. Le parallélisme des divers passages, nous ferait voir au contraire que la vraie racine de zululu c'est סָלַל סָלָא סוֹל elevavit. Nous trouvons en

effet Sargon. Silb. 30 « *gusurra erini surmeni elisin uṣallit* » remplacé (1 R 43-44, 76) par « *timme erinu širussin ulul*, et (1 R 45-47. 5, 37-38) *gusurra erinu usatriṣa elisa*, et ailleurs *erinu, survinu sirussin ukin* ». Or les verbes *ullu*, *raṣu*, *kinu* ont tous le sens d'élever, il faut donc penser que *uṣallit* de même que ses synonymes, *ullu*, *raṣu*, *kinu* ont ce même sens, et par conséquent on ne peut pas admettre l'opinion de M. Ball qui prétend dériver *zululu* de צָלַל adumbravit, obtexit.

Bagnacavallo, 1892. G. MASSAROLI.

L'INSURRECTION ALGÉRIENNE EN 1871

DANS LES CHANSONS POPULAIRES KABYLES

(Suite).

I.

INDEX DES MOTS FRANÇAIS PASSÉS EN KABYLE.

Asrabsi	(III. 38) (1) faire du service.
Baçi	(III. 34) passer (au conseil de guerre).
banka	(I. 21) banque, emprunt.
birou	(III. 138) bureau arabe.
Foursi	(III. 32) forçe.
Gazarna	(III. 122) garnison.
Jeneral	(III. 144) général.
jeninar	(II. 7 ; III. 26, 31, 83, 133) général.
Kouri	(III. 147) écurie.
Serbis	(III. 9) service.
sizan	(III. 30) saisir, 3e pers. plur. masc.
T'achma	(II. 17, 23) détachement.

II.

INDEX DES NOMS PROPRES CITÉS DANS LE TEXTE DES CHANSONS.

(La lettre *n* entre parenthèse indique que le nom qu'elle accompagne est l'objet d'une note).

(1) Les chiffres romains indiquent le nº de la chanson, les chiffres arabes celui du vers.

III.

Index des principales racines des mots berbères du dialecte de Bougie.

Le dialecte dans lequel ces chansons ont été écrites fait partie de ceux qu'on peut appeler du nom général de dialectes de l'Oued Sahel, dont celui de Bougie est le plus connu. Ils sont assez voisins du Zouaoua, bien que certaines règles phonétiques les en séparent nettement ; par exemple la substitution du *t'* (ط) au *dh* (ض) ; la non-contraction de deux *ou* en *b*. Certains d'entre eux, comme le dialecte des Illoulen les contractent

en *g* ݣ; d'autres, comme ceux de Bougie et des Aïth Aïdel ne font aucune contraction. De même la langue est moins pure et plus mélangée de mots arabes et même de mots français. Les travaux relatifs à ces dialectes (Bougie, Illoulen, Aïth Aid'el etc.) sont les suivants :

Langlès. *Extrait du dictionnaire de Venture de Paradis*, à la suite de la traduction du *Voyage dans l'Afrique septentrionale* de Horneman. Paris 1803, 2 v. in-8°.

J. Pharaon. *Des Cabiles de Boudgie*, précédé d'un *vocabulaire franco-kabyle*, par Fl. Pharaon. Alger 1835, in-4°.

J. H. Delaporte. *Vocabulaire berbère-français*. Paris 1836, in-8° (dial. de Bougie).

Venture de Paradis. *Grammaire et dictionnaire de la langue berbère*, rev. par A. Jaubert. Paris 1844, in-4° (dial. de Bougie mélangé avec le chelha).

Brosselard. *Dictionnaire français-berbère*. Paris 1844, in-8° (dial. de Bougie).

Hanoteau. *Essai de grammaire kabyle*. Alger 1858, in-8° (dial. de Bougie, de l'O. Sahel, des Illoulen).

Aucapitaine. *Etudes récentes sur les dialectes berbères de l'Algérie*. Paris 1859, in-8° (dial. de Bougie).

Hanoteau. *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*. Paris 1867, in-8° (Illoulen, O. Sahel).

R. Basset. *Notes de lexicographie berbère*. Paris 1883-1884, 4 séries in-8° (Bougie).

id. *Manuel de langue kabyle*. Paris 1887, in-12° (Bougie).

Belkassem ben Sedira. *Cours de langue kabyle*. Alger 1887, in-8° (Bougie, Aïth Aïd'el, O. Sahel).

Rinn. *Deux chansons kabyles sur l'insurrection de 1871*, *Revue africaine* 1887 (O. Sahel).

R. Basset. *Loqman berbère*. Paris 1890, in-12° (Bougie et Akbou).

A.

A	*a*, exclam. ô — *ai*, pron. dém. et relat. ce, ce qui, qui — *a*, adj. dém. ce — *a*, pour *ad'* pour que, afin que.

B.

B D'	*bed*, a. *ibed*, se dresser, se tenir.
B R D'	*abrid'* pl. *iberd'an*, et *abrid* pl. *iberdan*, chemin, voie, route, fois.
B R K	*ebrek*, se noircir ; I° f. *seberrek*, noircir ; VI° f. *berrek* ; VII° f. *seberrak* — *berrik*, être noir, f. *berriketh* — *daberkan* f. *tsaberkan*, noir — *thabrekth*, noirceur.
B R N	*ebren*, tourner ; VI° f. (hab.) *berren*.
B Z G	*ebzeg*, être mouillé ; I° f. (fact.) *sebzeg*, mouiller — I°-VII° f. (fact. — hab.) *sebzag* ; VI° f. (hab.) *bezzeg*.
B Z N	*abazin*, légumes verts.
B K	*ibki*, singe, pl. *ibka* — *thibkits*, guenon, pl. *thibka*.
B G S	*ebges*, se ceindre — *abaggous* pl. *ibouggas*, ceinture — *aggous*, ceinture — *thabaggousth* pl. *thibouggasthin*, petite ceinture.

TH.

TH	*th*, *ith*, le, lui pr. pers. 3° p. m. s. comp. dir. pl. *then* — *ts*, pron. pers. 3° pers. f. sing. comp. dir. pl. *thents*, la, les *atha*, *athaii*, pl. *athna* ; fém. *atsa*, pl. *athentha*, voici — *ahath*, pl. *ahnain*, f. *ahats*, pl. *ahnaints*, voilà.
T H B R	*ithbir*, pigeon, pl. *ithbiren* — *thathbirth*, colombe, pl. *thithbiren*.
T H R	*ithri*, étoile, pl. *ithran*.
TH M M	*athemmou*, pl. *ithemma*, meule de paille.

DJ.

DJ	*edj*, laisser, a. *idja*; IV° f. *tsadj* a. *itsadjdja* — *oudji*, abandon.

TCH.

TCH	*etch*, a. *itcha*, manger, f. h. *thets*, a. *ithets* — I° f. *setch*, nourrir, f. h. *setchai* ; V-VII° f. (pas.) *thetchai* — *ithetchain*, mangeable — *outchi*, *thoutchith*, nourriture.

H'

H' M L	*ah'mal*, aimer.

KH

KH	*ir'i*, lait aigre.
KH S	*ikhsi*, brebis.
KH S	*thasa*, foie, pl. *thasiouin*.
KH L L	*thakhiloulth*, morve, muosité — *thakhiloulth en nebi*, (mucosité du Prophète), narcisse.
KH M	*akhkham*, pl. *ikhkhamen*, maison.

D.

D D	*eddou* a. *idda*, aller, marcher ; IV° f. *tseddou*.
D Z	*eddez*, piler ; V° f. (hab.) *theddez*.
D G L	**adgal*, veuf, pl. *idgalen*, fém. *thadgalth*, pl. *thidgalin*, veuve — *thidgelth*, veuvage. (de l'arabe أجل).

D'.

D'	*midden*, gens.
D'	*thid'ets*, vérité.
D'	*ad'*, *d*, part. marq. le subj.— *id'*, *d'*, avec — *d*, *d'*, et.
D' R	*derri*, mauvais.
D' R	*edder*, vivre ; IV° f. *tsedder* — *thouddera* et *thameddourth*, vie — *idderen*, vivant.
D' R	*t'er*, descendre, a. *it'er* ; I° f. (fac.) *st'er*, faire descendre, abaisser — *thaouat'ra*, descente.
D' R R' L	*aderr'al*, aveugle, pl. *id'erralen*, f. *thaderr'alts*, pl. *thiderr'altsin* — *thiderr'elts*, aveuglement, cécité — *derr'el*, être aveugle ; I° f. *sderr'el*, aveugler ; IV° f. *tsderr'el*.
D' R R	*ad'rar*, pl. *id'ourar* et *adrar*, *idourar*, montagne — *imezdourar*, montagnards.

D' S *idis*, côté.
D' F L *adfel*, neige.
D' K *thidekth*, lentisque.
D' K L *amdakkol*, pl. *imdokkal*, ami — *thimdoukkelts*, amitié.
D' G *d'eg*, dans.
D' M R *idmer*, poitrine, pl. *idmaren*.
D' OU F *thadhouf* et *thadouf*, laine.
D' M *idammen*, sang.
D' M *oudem*, visage, pl. *oudmaouen*.

R.

R *ar*, jusqu'à — *armi*, jusqu'à ce que.
R *arou*, écrire ; IVe f. *tsarou*.
R *ter*, vouloir, a. *iter* — *ethr d*, demander — *souther*, demander — *thimethra* et *thasouthra*, demande.
R *thoura*, à présent, — *imir*, temps.
R *thara*, vigne.
R *iri*, cou, nuque.
R D' *sired*, laver.
R D' *ird'en*, blé.
R D' S *thard'ast*, empan, pl. *third'asthin* et *thourd'as*.
R R *ourar*, jouer ; IVe f. *tsourar* — *ourar*, jeu.
R R *err*, rendre, a. *irra*, IV-IX f. *tsarra* — *thirri*, restitution ; *iriran*, vomissement.
R Z *erz*, briser, casser ; IIe f. (pas.) *emrez* ; IVe f. VIIIe f. (hab.) *tserouz*, Ve f. (hab.) *therz* ; VIe f. (pas.) *errez* — *damerzou*, pl. *dimerzoun*, f. *tsamerzouts*, pl. *tsimerzoutsin*, cassé, brisé — *thirzi*, brisure.
R Z *arez*, lier, a. *iourez*.
R Z G *amerzag*, amer, pl. *imerzagen* — *thimerzegth*, amertume.
R S *ers*, descendre, 1re f. *sers*, placer, poser — *thaouarsa* et *thirousi*, descente — *tseressis* ranger.
R DH L *ert'el*, prêter ; VIe f. *ret't'el* — *aret't'al*, prêt.
R R' *rer'*, être brûlant — 1e f. (fact.) *esrer'*, brûler ;

Iº-VIIº f. (fact. — hab.) *serr'ai* — *thirr'i*, brûlure — *aserr'i*, incendie.

R F *erfou*, être en colère.

R K *erk*, pourrir, a. *irka*.

R K *tharikth*, selle, pl. *thirika*.

R K S *erkes*, chaussure, pl. *irkasen*.

R G *tharga*, canal, pl. *thirgoua*.

R G *ergou*, rêver ; IVº f. (hab.) *tsargou* — *thargith*, rêve, pl. *thirga*.

R G Z *argaz*, homme, pl. *irgazen*.

R G G *ergigi*, trembler ; IVº f. *tsergigi*.

R N *ernou*, ajouter a. *irna*; VI. f. *rennou* — *thimerniouth*, pl. *thimerna*, accroissement.

R N *aouren*, farine.

R OU *arou*, enfanter — *arraou*, postérité, enfants — *tharoua*, enfants — *tharraouth*, enfantement — *arrach*, enfants.

R OU *rouou*, remplir, être rassasié — Iº f. (fact.) *serouou*; VIº f. *reggou* — *tharouia*, satiété.

R OU L *erouel*, fuir Iº f. (fact.) *serouel*, VIº f. *reggel*, I-VIIº *seroual* — *tharoula*, fuite.

Z.

Z *azou* et *ouz*, égorger.

Z B R B R *azberbour*, verjus, raisin acide.

Z D' *ezd'ou*, s'étendre.

Z D' R' *ezder'*, habiter ; VIº f. *zedder'* — *thamezdour'th* et *thizder'th*, habitation — *izedder'*, pl. *izedder'en*, habitant.

Z D' G *zeddig*, être propre — *thizdegth*, propreté.

Z R *zouzzer*, 1º f. vanner; Iº-VIIIº, f. *zouzzour* — *thazzerth*, van, pl. *thouzzar*.

Z R *azrou*, pierre de taille, pl, *izran*.

Z R *thazarth*, figue sèche.

(A continuer) R. BASSET.

HISTOIRE DE LA PRINCESSE DJEUHAR MANIKAM

CONTES ET RÉCITS.

Traduits du Malay.

Préface du traducteur.

La littérature malaye est riche en ouvrages d'imagination, romans, contes, nouvelles, récits merveilleux, quelques-uns originaux, le plus grand nombre puisés aux sources les plus diverses, chez les Javanais, les Siamois, les Indiens, les Persans, les Arabes, enfin chez tous les peuples avec lesquels les Malays ont été successivement en contact par la navigation, le commerce ou la religion. Notre intention est de donner un choix de ces récits. Nous commençons par un petit roman, célèbre dans l'archipel d'Asie, *Les Aventures de la princesse Djeuhar Mânikam*, c'est-à-dire de la princesse *Rubis* (1). Cette composition est évidemment une réminiscence des productions de l'imagination des conteurs arabes, avec un mélange d'idées et de traditions propres aux Malays. Plusieurs des incidents de ce roman, comme dans toutes les créations de l'esprit oriental, sont d'une naïveté enfantine ; mais l'ensemble offre un caractère dramatique et un intérêt qui peuvent plaire à côté des contes arabes traduits d'une manière si élégante par l'ingénieux auteur des *Mille et une Nuits*. Notre travail a été fait sur un manuscrit

(1) Le mot arabe *Djeuhar*, qui est le persan *Gueuher*, signifie pierre précieuse ; et *Mânikam*, forme singhalaise du sanskrit *manika*, désigne le *rubis*, qui est l'une des productions naturelles particulières à Ceylan.

de la Bibliothèque impériale, provenant de la collection de feu M. Roorda van Eysinga, d'Utrecht. Il en existe un abrégé dans un autre manuscrit du même établissement, auquel il a été donné par Langlès.

HISTOIRE DE LA PRINCESSE DJEUHAR MANIKAM.

Premier récit.

Il y avait déjà plusieurs années que régnait à Bagdad le Khalife Haroun-al-Raschid, prince puissant et rempli de piété, lorsqu'il conçut le projet d'aller visiter la maison de Dieu et de faire le pélerinage de la Mekke. Un jour, il convoqua ses ministres, ses officiers d'État et ses *houloubalang* (1), et leur fit part de son projet. L'un d'eux, le Kâdhi, s'avança au pied du trône et se prosternant : « Sire, roi du monde, dit-il, rien de plus louable que le désir de Ta Majesté sublime. Néanmoins je crois que si elle quitte ses États, ses sujets, habitants des villes ou des *douçouns* (2) auront à souffrir de grands maux et peut-être une ruine totale. » Le Khalife fit mine d'approuver ces paroles et continua de recueillir les avis. « Sire, roi du monde, lui dit un autre conseiller, que ton pardon descende mille et mille fois sur le *batik* (3) de la tête de tes esclaves. Pourquoi entreprendre ce long pélerinage, et à qui remettre le soin des affaires et la surveillance du palais pendant ton absence ? » Haroun-al-Raschid, voyant que tous étaient d'accord dans leur opposition, garda le silence et dissimula sa colère ; puis, levant la séance il rentra dans l'intérieur de ses appartements.

Quelques jours se passèrent, pendant lesquels le Khalife ne fit que s'entêter de plus en plus dans son idée. Il donna l'ordre

(1) *Houloubalang* : Guerriers d'élite qui composent la garde particulière ou la réserve des souverains malays.

(2) *Douçouns* : Villages malays situés dans l'intérieur des terres, entourés, comme défense, d'une haie épaisse d'arbres épineux.

(3) *Batik* — Le *batik* est un mouchoir d'une étoffe blanche et bleue qui sert, en guise de turban, de coiffure aux Malays.

de réunir dans le *Baleï-rouang* (1) les ulémas, les savants et les mouftis, ainsi que tous les grands officiers. S'étant assis sur son trône, il interpella un docteur (c'était le moufti de Bagdad), et l'invita à s'exprimer avec franchise.

« Sire, roi du monde, dit le moufti, le projet de Ta Majesté est excellent, j'en conviens ; mais il n'est pas sans inconvénients, car le voyage est très long, et personne n'est ici capable de te remplacer. » Le Khalife reprit : « Celui en qui je mets d'abord ma confiance, c'est d'abord Dieu, et ensuite son prophète dont la bénédiction soit sur nous ! D'ailleurs, notre Khâdi restera pour gouverner, et nous reviendrons promptement. »

Aussitôt il fit équiper ceux de ses sujets qui devaient l'accompagner, et prendre des provisions de toute espèce. Lorsque le moment favorable fut arrivé, il se mit en marche avec la reine, qu'escortaient des jeunes filles ses caméristes, et avec un de ses fils nommé Membah-Schahiz. Le Khalife avait une fille nommée Djeuhar Mânikam, qu'il laissa à Bagdad, ainsi qu'un autre de ses fils chargé particulièrement de la garde du palais. A une beauté remarquable et sans égale, Djeuhar Mânikam joignait une piété fervente. Jour et nuit elle ne cessait de prier Dieu et de l'adorer ; elle avait toujours auprès d'elle le bassin contenant l'eau nécessaire pour ses ablutions religieuses.

Après une pérégrination difficile, Haroun-al-Raschid parvint à la Mekke et s'acquitta minutieusement de tous les actes de dévotion du pélerinage. Il prononça la formule : « Louanges à Dieu, seigneur de toutes les armées du monde ! grâces lui soient rendues de ce qu'il a guidé nos pas jusqu'ici ! » Voyant qu'il avait encore une très grande quantité de provisions, il dit à ses ministres et à ses officiers d'État qu'il voulait prolonger son séjour à la Mekke encore pendant un an. « Que ta volonté soit faite, répondirent ceux-ci ; tes esclaves élèvent tes ordres

(1) *Baleï-rouang*. Le *Baleï-rouang* est un grand pavillon à jour, soutenu par des colonnes. Dans l'intérieur s'élèvent des gradins où s'asseyent les ministres et les officiers d'État, chacun suivant son rang, et au sommet desquels s'élève le trône. Le *Baleï-rouang* est séparé du palais, où habitent les femmes et dont l'accès est interdit. Il sert pour les réceptions publiques, dans les cérémonies d'apparat et les réunions pour la discussion des affaires d'État.

au dessus de leur tête (1). » — « Puisqu'il en est ainsi, reprit Haroun, je vais écrire à mon Kâdhi. » Voici les termes de sa lettre : « Salut et bénédiction ! Après Dieu c'est à toi que nous nous abandonnons pour la direction de notre royaume et de notre palais, et les soins à donner à notre fille la princesse Djeuhar Mânikam. Acquitte-toi fidèlement de ce mandat ; pas de négligence, car je veux consacrer une année de plus au grand pélerinage. »

Cette lettre parvint au Kâdhi qui, se conformant aux volontés de son maître, redoubla de vigilance. Mais une nuit qu'il veillait autour de l'enceinte du palais, Satan fit germer une mauvaise pensée dans son esprit. Il lui présenta sous les formes les plus séduisantes les charmes de Djeuhar Mânikam. La réputation de sainteté de cette princesse l'arrêtait ; mais l'image de sa beauté revenait sans cesse, et finit par dominer son cœur. Il forma le dessein de la séduire et de devenir ainsi le gendre du Khalife. Aussitôt il se présenta devant la porte du palais, il fut reconnu pár le gardien, et celui-ci s'empressa de lui ouvrir. Il gravit rapidement l'escalier qui conduisait à l'appartement de la princesse, s'y glissa furtivement et la trouva prosternée. Il se cacha doucement dans un coin où les rayons de la lampe ne pénétraient point. Après avoir fini de prier, la princesse ayant tourné la tête, aperçut dans l'ombre un homme debout qui semblait l'épier. Croyant que c'était un fantôme, elle récita aussitôt, par trois fois, le verset du trône ; mais ce fut en vain. L'apparition sur laquelle ses yeux étaient fixés resta immobile. « Serait-ce un spectre, un démon ou un génie? dit-elle à haute

(1) Lorsque les Malays reçoivent un ordre d'un de leurs souverains, ils élèvent leurs mains jointes au dessus de leur tête, en signe d'assentiment et d'obéissance. Il en est de même chez les Siamois. A ce sujet, nous rapporterons un trait curieux du cérémonial observé lors de la réception de l'ambassadeur de Louis XIV, Laloubère, à la cour de Siam. Comme il ne pouvait présenter ses lettres de créance au roi que suivant l'étiquette, qui exigeait qu'il les remît en les élevant au dessus de sa tête, et comme en même temps il ne voulait point faire un acte qui semblait impliquer une sorte de soumission, un expédient fut imaginé pour aplanir cette difficulté. Il fut convenu que le monarque siamois se montrerait à une des fenêtres du rez-de-chaussée de son palais, et qu'il étendrait le bras pour recevoir la lettre de Louis XIV, qui serait présentée par Laloubère, placé au dessous dans la cour.

voix ; il me semble que l'invocation du texte sacré aurait dû le faire disparaître. » Le kâdhi, en entendant ces réflexions, s'écria : « O Djeuhar Mânikam ! C'est moi. » — Qu'est-ce qui t'amène ici ? dit-elle. — Le désir d'obtenir tes bonnes grâces. — O kâdhi, d'où vient une telle conduite de ta part ? As-tu donc perdu toute crainte de Dieu, tout sentiment de vénération pour mon aïeul, le prophète Mahomet, l'envoyé céleste ? Quant à moi, servante de Dieu et fervente disciple du prophète, j'ai en horreur une action aussi abominable. As-tu donc oublié la mission que t'a donnée mon père et les recommandations de sa lettre ? Qui est-ce qui a pu t'inspirer une audace aussi criminelle ? » Étourdi par ces reproches, le kâdhi descendit du palais et revint dans sa maison tout confus et le cœur ulcéré.

Le lendemain, il écrivit au khalife pour lui annoncer que lui, auquel il avait remis le soin de son royaume et de ses intérêts les plus chers, il avait vu venir, pendant la nuit, la princesse Djeuhar Mânikam, sous prétexte de lui donner des ordres, mais, en réalité, pour lui faire l'aveu de son amour ; que, dans cette grave conjoncture, il avait cru de son devoir de le prévenir et de lui donner une preuve éclatante de fidélité. Cette révélation alluma au plus haut point la colère du khalife ; il fit appeler son fils Membah-Schahiz, et lui remettant un coutelas, lui enjoignit d'aller sur le champ égorger sa sœur, devenue un objet d'opprobre. En recevant cet ordre, le jeune prince s'inclina sans mot dire, et fit diligence vers Bagdad. A peine arrivé, il se rendit au palais de sa sœur, qui fut charmée de le revoir. Elle prononça la formule : « Louange à Dieu, seigneur des mondes ! » Après lui avoir donné des nouvelles de leurs parents, et avoir devisé quelque temps ensemble, Membah-Schahiz témoigna le désir de prendre du repos ; sa sœur l'invita à se placer à côté d'elle, sur le même tapis, et elle ne tarda pas à s'endormir profondément. Cependant le souvenir des paroles du khalife tenait le jeune prince éveillé : « Si je n'exécute pas, se disait-il, les ordres de mon père, je serai traître envers lui ; mais si je tue Djeuhar Mânikam, je n'aurai plus de sœur ! Quelle anxiété ! L'épargner, ce serait pécher

envers Dieu par désobéissance, à un ordre que je dois respecter ; je l'exécuterai donc, car il est sacré pour moi. » S'étant affermi dans sa résolution, il attacha son turban devant ses yeux et leva son coutelas ; mais par un effet de la volonté divine, une biche apparut, qui vint placer son cou sous celui de la princesse ; Membah-Schahiz frappa donc, et aussitôt ayant retiré son turban de dessus ses yeux, il vit qu'il avait coupé le cou de la biche favorite de sa sœur ; étonné, il fut convaincu qu'un fait aussi étrange était une intervention de Dieu, et la preuve évidente de l'innocence de Djeuhar Mânikam et de la fausseté du khâdi. Il repartit pour la Mekkè, et afin d'apprendre à son père que sa volonté était exécutée, il lui présenta le coutelas taché de sang. A cette vue, Haroun-al-Raschid prononça la prière : « Gloire à Dieu, seigneur de tous les mondes ! ma honte est maintenant effacée, puisque ma fille coupable a été punie. »

Lorsque Djeuhar Mânikam se réveilla, elle ne vit plus seulement son frère, mais seulement sa biche immolée. Elle n'eut pas de peine à comprendre qu'elle avait été victime des calomnies du khâdi, et que son frère était venu de la part de son père pour la mettre à mort. Sensible à cet affront, elle prit la résolution de se retirer dans un lieu désert. Il y avait, dans le parc de son père, un endroit solitaire au milieu d'une plaine inculte ; sur les bords d'un vaste étang, s'élevaient des arbres chargés de fruits et de fleurs, et était construite une chapelle d'un travail admirable. C'est là qu'elle choisit sa retraite pour s'y consacrer entièrement au service de Dieu. Elle s'y était établie depuis quelque temps, vivant ignorée et seule, lorsque survinrent les événements que nous allons raconter.

Deuxième récit.

Du roi Schah-Djohon, souverain du pays de Damas.

Il y avait, à Damas, un prince nommé Schah-Djohon, lequel eut le désir d'aller chasser au loin dans des forêts sauvages.

Son premier ministre lui dit : « Sire, roi du monde, pourquoi Ta Majesté veut-elle aller dans des contrées perdues ? » — « C'est là, reprit le roi, une idée à laquelle je tiens infiniment ; je veux poursuivre le gibier à travers les plaines et les montagnes sans fin. » Il partit donc escorté de ses grands officiers, de ses guerriers d'élite et de ses sujets. Ses débuts ne furent pas heureux, et il ne prit rien ; entraîné par son ardeur, il arriva, d'étape en étape, jusqu'aux forêts du royaume de Bagdad, forêts immenses où il s'égara. Accablé de fatigue et de chaleur, il s'assit, soupirant après quelques gouttes d'eau. Mais l'homme qui était chargé de présenter l'eau à la table royale lui dit « Sire, roi du monde, Ta Majesté a épuisé sa provision. » Alors ce prince s'adressant aux gens de son escorte : « Quel est celui d'entre vous, leur dit-il, qui pourra me procurer de quoi étancher ma soif ? Je lui donnerai tous les trésors et tous les esclaves qu'il voudra. » Ces paroles furent entendues par un des guerriers nommé Aschraf-el-Kaum. « Sire, roi du monde, dit-il, fais-moi donner ta cruche d'émeraude, et je te procurerai ce que tu désires. » Aussitôt le sommelier eut ordre de remettre à cet homme la cruche dont le roi se servait à ses repas. Aschraf-el-kaum s'étant donc mis en quête, s'éloigna et apercevant un arbre très grand, il se dirigea de ce côté. Auprès de cet arbre se déployait un étang, sur les bords duquel il vit une chapelle, et à côté une femme assise, d'une beauté merveilleuse, et dont la figure était brillante comme la lune dans son plein. Surpris à l'excès, il ne savait si c'était une simple mortelle ou une péri qui s'offrait à ses regards. Il la salua courtoisement, et celle-ci lui rendit le salut, puis elle s'informa du motif qui avait guidé ses pas jusque dans ces lieux écartés. Aschraf-el-kaum lui expliqua comment cherchant de l'eau pour son maître, il s'était égaré. Il remplit dans l'étang sa cruche d'émeraude, et prit congé de la belle inconnue.

De retour auprès du monarque, il lui offrit la cruche, et celui-ci, après y avoir bu abondamment, lui dit : « Où as-tu trouvé, ô Aschraf-el-kaum, cette eau si fraîche et d'une saveur si délicieuse ? » — Sire, roi du monde, répondit le guerrier, au

milieu d'une plaine qui s'étend là-bas, bien loin d'ici, il y a un jardin où l'on voit un arbre très grand ; non loin de cet arbre se trouvent un étang et une chapelle, auprès de laquelle vit une femme occupée à réciter l'Alcoran, et d'une beauté qui n'a pas sa pareille dans le monde entier. Après avoir pris congé d'elle, je suis retourné vers Ta Majesté. — Eh bien ! dit le roi, conduis-moi à cet endroit. — Sire, reprit Aschraf-el-kaum, puisque tel est le désir de Ta Majesté, je suis prêt à t'obéir. Mais qu'elle me permette de lui dire qu'elle seule et moi devons y aller, et qu'elle ne doit pas y conduire le reste de son escorte, car c'est une femme, et elle sera honteuse de se montrer devant Ta Majesté. » Le roi partit donc avec Aschraf-el-kaum, l'un et l'autre à cheval.

La princesse apercevant deux cavaliers qui venaient à elle, eut l'idée de se cacher ; elle descendit de la chapelle, et se dirigeant vers l'arbre, se cacha dans son feuillage. Le roi et Aschraf-el-kaum, parvenus à la chapelle, n'aperçurent pas la femme en question ; étonné, Schah-Djohon dit à son compagnon : « A coup sûr cette femme vient de s'enfuir, car il y a un instant je l'ai vue de loin assise auprès de la chapelle ; peut-être Dieu a-t-il fait pour elle le même miracle que pour le prophète Zacharie, et l'a-t-il fait entrer dans cet arbre. » Alors le roi s'écria : « O mon Dieu, si ta pensée est d'associer le sort de ton serviteur à celui de cette femme, daigne, dans ta bonté, la lui rendre ! » Cette prière eut son effet, et aussitôt une femme d'une beauté ravissante apparut aux regards de Schah-Djohon. Comme il voulait la prendre par la main, elle lui dit : « Garde-toi de me toucher, car, ainsi que le dit le Prophète, la pudeur vient de la foi, c'est le signe qui caractérise les vrais croyants ; quiconque est étranger à ce sentiment témoigne par cela même qu'il est infidèle. » En entendant ces paroles, le roi se retira à l'écart, un peu confus ; puis il ajouta : « O femme, de quel pays es-tu ? quel est ton père, quel est ton nom ? — Ta servante, répondit-elle, est ici depuis de longues années, elle n'a plus ni père ni mère, et son nom est Djeuhar Mânikam. » Après cette réponse, le roi se dépouillant de son *badjou* (manteau), le lui

donna, et elle s'en enveloppa de la tête aux pieds, et descendit à terre. Le roi quitta son cheval, puis soutenant Djeuhar Mânikam par le bras, il l'aida à y monter, et prit avec elle le chemin de Damas. Aschraf-el-kaum dit au roi : « Sire, roi du monde, que Ta Majesté se garde d'oublier ou de négliger la convention à laquelle elle s'est obligée. — N'aie point d'inquiétude, ô Aschraf-el-kaum, reprit le prince, lorsque je serai de retour, si Dieu le veut, dans notre pays, je remplirai tous mes engagements envers toi. »

Au bout de quelque temps Schah-Djohon étant rentré dans son palais à Damas, il fit appeler en toute hâte le kâdhi par un de ses gardes ; le kâdhi étant accouru, le roi le pria de l'unir à la princesse Djeuhar Mânikam. Après la célébration du mariage, il fit présent à Aschraf-el-kaum de mille dinars et d'un grand nombre d'esclaves, hommes et femmes.

Plein d'amour pour sa femme, il vit son bonheur s'accroître par la naissance d'un fils beau comme le jour. Au bout de trois ans, Djeuhar Mânikam lui donna un autre fils, le roi enveloppait ces trois êtres de toute sa tendresse, mais celle qu'il avait pour sa femme était encore plus vive. Quelque temps après, la reine mit au monde un troisième fils aussi beau que ses deux aînés ; ils furent confiés à des nourrices, des gouvernantes et des caméristes, et élevés dans le palais, avec le soin et l'éclat dont les enfants des monarques du plus haut rang sont entourés.

Troisième récit.

Djeuhar Mânikam part pour Bagdad.

Le roi Schah-Djohon tenait un jour sa cour en présence de ses officiers d'État, de ses guerriers d'élite et de ses sujets. Tous se livraient à différents jeux, que le roi contemplait avec plaisir. Dans le même temps, la princesse Djeuhar Mânikam se divertissait avec ses trois enfants ; la beauté de son visage égalait l'éclat merveilleux du rubis. Au milieu de ses ébats, le souvenir de son père, de sa mère et de ses frères lui inspirait

de vifs regrets. « Que je suis malheureuse, disait-elle en fondant en larmes ; si nos parents voyaient ces trois enfants, combien leur tendresse pour moi augmenterait ! » Ces réflexions faisaient jaillir ses pleurs avec abondance. Le bruit de ses sanglots parvint aux oreilles du roi, qui était encore au milieu de sa cour. « Quel est le sujet de ton chagrin ? lui dit-il ; manque-t-il un objet à tes désirs ? vois-tu quelque imperfection dans ma personne ? une tache dans ma famille ? une erreur dans ma justice ? » — Sire, roi du monde, reprit la reine, il n'y a en toi aucun défaut, les vertus de Ta Majesté sont parfaites, tes trésors sont aussi précieux que ceux de Karoun, ta personne aussi belle que celle du prophète Joseph, ta race aussi noble que celle de l'apôtre de Dieu Mahomet, ta justice aussi éclairée que celle du roi Nouschirwan, et ma vue ne saurait découvrir en toi aucune trace d'imperfection. » — S'il en est ainsi, reprit Schah-Djohon, pourquoi donc, ô princesse ! verser ainsi des pleurs ? — Sire, lui dit-elle, un souvenir de famille trouble mon cœur. Si mon père, ma mère et mes trois frères avaient sous les yeux le tableau de mon bonheur, combien ils seraient émus ! » — « Chère amie, dit le roi, tes parents sont donc encore vivants ? Quel est le nom de ton père ? — Sire, mon père est Haroun-al Raschid, de Bagdad. » A ces mots, le roi, attirant sa femme dans ses bras, lui reprocha tendrement d'avoir si longtemps gardé le silence. La princesse lui avoua que bien des fois elle aurait désiré lui faire connaître son origine, mais qu'elle avait été retenue par la crainte qu'il n'ajoutât pas foi à ses paroles, et que c'était seulement par amour pour ses enfants qu'elle venait de faire cet aveu. « Puisqu'il en est ainsi, dit le roi, il est de notre devoir d'aller rendre visite au Khalife Haroun-al Raschid. » Schah Djohon fit appeler ses grands officiers et leur ordonna de faire tous les préparatifs de ce voyage. Il fit disposer un coffre d'or et un coffre d'argent, sur lesquels on avait inscrit le nom du Khalife et de ses ministres. Il les fit garnir et rehausser d'étoffe écarlate et de pierres précieuses aux couleurs brillantes et variées. Quarante chameaux destinés au Commandeur des croyants portaient les riches présents qui devaient lui être offerts.

Pendant la nuit, la princesse Djeuhar Mânikam réfléchit que la présence de deux rois n'aurait point un heureux résultat et amènerait peut-être entre eux la discorde. Cette pensée l'engagea à conseiller à son époux de ne pas partir avec elle, pour éviter la rencontre immédiate et non préparée des deux puissants souverains. Elle lui demanda de lui permettre de prendre les devants, accompagnée d'une escorte de confiance choisie par lui, avec ses trois enfants, et d'aller se présenter seule devant son père et sa mère. Le roi céda et donna des ordres en conséquence. « O mes ministres, leur dit-il, que ceux d'entre vous qui pourront se joindre à la reine se mettent en route avec elle ! » Tous ceux à qui s'adressaient ces paroles gardèrent le silence. Le roi, interpellant alors ses conseillers les plus âgés : « Seigneurs, leur dit-il, c'est vous, si j'en crois mon cœur, à qui je puis confier cette mission, vous dont la loyauté m'est assurée, vous que l'âge met au dessus de tous mes autres serviteurs, qui êtes pleins de crainte envers Dieu et de respect pour votre souverain. » — Sire, roi du monde, tes esclaves élèvent tes ordres sublimes au-dessus de leur tête, t'obéir est leur devoir. » Sur cette assurance, le roi n'hésita pas à leur remettre sa femme et ses enfants ; mais bientôt sa confiance devait être, hélas ! trahie.

Quarante chameaux portaient les bagages, quarante caméristes devaient veiller sur les enfants et cent dames d'honneur étaient attachées au service de la reine. Mille guerriers à pied et mille guerriers à cheval, richement équipés et armés, formaient l'escorte. Toute cette troupe était sous les ordres des ministres du roi. Ces préparatifs terminés, la reine fit ses adieux à son époux, qui l'embrassa tendrement en fondant en larmes. Il lui recommanda de présenter ses hommages à son père, le Khalife Haroun-al Raschid, et à sa mère, et ses salutations au prince Membah-Schahiz. Le roi Schah Djohon donna l'ordre du départ, mais il avait négligé d'invoquer l'aide de Dieu qui l'en punit ; la vengeance céleste s'appesantit sur lui. Ses ministres lui promirent que ses ordres seraient fidèlement exécutés, et lui déclarèrent qu'ils en répondaient sur leur tête.

Les gens de l'escorte prirent le devant et la princesse Djeuhar Manikam, avec ses trois enfants, monta sur un chameau, que conduisait un garde-du-corps. Elle marchait entourée des ministres et des gens de sa suite, passant d'une halte à une autre halte en se dirigeant vers Bagdad. Lorsque le cortége fut arrivé à la première station, le jour commençait à faire place à la nuit. Une tente fut dressée pour la princesse ; tout autour campèrent les gens de l'escorte, et non loin de là les femmes chargées du soin des jeunes princes et les dames d'honneur.

Vers le milieu de la nuit, survint un orage accompagné d'une pluie violente. Pendant ce temps, le plus âgé des ministres, excité par Satan, se représentait les attraits de Djeuhar Mânikam et la célébrité de sa beauté. Il résolut d'aller la trouver pour lui avouer sa passion. Il se dirigea donc à petit bruit vers la tente de la reine et la trouva assise à côté de sa petite famille. A sa vue, Djeuhar Mânikam lui demanda quelle affaire l'amenait subitement auprès d'elle au milieu de la nuit. « Reine, lui répondit-il, c'est mon amour pour toi ! » — Comment, lui dit-elle, une pensée aussi coupable a-t-elle pu germer dans ton cœur, toi à qui le roi a remis la charge de veiller sur moi, toi le plus âgé de ses ministres, celui en qui il a confiance comme si tu étais mon père ? Dieu a horreur de l'action que tu médites, et il serait indigne de moi d'y consentir, moi la servante de Dieu, la fidèle disciple du Prophète. Tu n'as donc ni crainte de Dieu, ni vénération pour le Prophète, ni frayeur du jugement universel ? — Si tu te refuses à mon désir, dit cet homme abominable, je donnerai la mort à tes trois enfants. — Si tu veux commettre un pareil forfait, dit la reine, commence par moi-même. » A cette réponse, le ministre furieux, tua un des trois enfants. Puis il renouvela la même question, et éprouva les mêmes refus. « Croire à l'islamisme, dit la pieuse princesse et se souiller d'une pareille infamie, est chose impossible. — Si tu persistes, reprit le ministre, je vais égorger un autre de tes enfants. — S'il en est ainsi, dit la Reine, c'est que Dieu a réservé ce sort à mon pauvre enfant, et j'y suis résignée. »

A l'instant même le ministre poignarda le second fils du roi. « Si je cédais, dit-elle, comment oserais-je paraître devant la face du Prophète au jour du jugement ? » Le ministre reprit : « Eh bien ! je vais tuer ton troisième fils ». — Comment t'en empêcher, si l'arrêt de Dieu est prononcé ? reprit Djeuhar Mânikam ; et le troisième enfant périt comme ses deux frères. Le ministre insista encore et menaça la reine de lui faire subir à elle-même un sort pareil. A ces mots, Djeuhar Mânikam, l'esprit égaré par la douleur, s'élança de sa tente au milieu de la campagne, courant à travers des torrents de pluie et par la nuit la plus obscure, sans savoir de quel côté se portaient ses pas. Elle errait depuis plusieurs heures, lorsque le ciel commença à s'éclairer des premières teintes de l'aurore. Elle se trouva dans une vaste plaine dont on ne pouvait apercevoir les limites au pied d'un arbre ; elle y monta et s'y assit. Le soleil se montrait déjà dans toute sa clarté, lorsqu'un marchand vint à passer, retournant de faire son commerce et se dirigeant vers Basrah. En levant les yeux, il aperçut une femme tapie au milieu des branches de l'arbre. « Qui es-tu ? lui cria-t-il ; es-tu de la race des mortels ou un djin ? — Je ne suis ni un djin, ni un démon, répondit-elle, mais une créature infime, issue d'Adam le prophète, et fidèle disciple de Mahomet, l'apôtre de Dieu. » Alors le marchand monta sur l'arbre, prit dans ses bras la princesse, et la plaçant sur son chameau, continua sa route. Rentré dans sa maison, il voulut venir voir celle qu'il avait sauvée. « Eloigne-toi, lui cria-t-elle, j'ai fait le vœu de passer quarante jours sans regarder la face d'un homme. Lorsque ce temps sera expiré, tu pourras me voir ; violer maintenant cet engagement sacré, ce serait m'exposer à être frappée de mort. » Le marchand la renferma dans une chambre de sa maison, et lui prodigua toutes sortes de soins et d'attentions.

(A continuer)

Ed. Dulaurier
professeur à l'école impériale des langues orientales

LE VŒU DE JEPHTÉ

(Juges XI 29-40).

I.

Les divergences qui existent parmi les historiens du peuple d'Israël et les exégètes au sujet de la signification précise et de l'exécution du célèbre vœu de Jephté, sont assez connues.

L'opinion d'après laquelle la fille de Jephté fut offerte en sacrifice est la plus ancienne ; elle règnait dans la tradition juive, comme le prouvent le Targum de Jonathan et le témoignage de Josèphe (1). Les Pères de l'Église s'y rallièrent sans hésiter, et malgré les explications contraires qui se produisirent à partir du moyen-âge, elle est encore aujourd'hui la plus accréditée. Il s'en faut, naturellement, que le récit de ce sacrifice humain soit traité de la même manière par tous les partisans de l'interprétation traditionnelle ; les uns sont heureux d'y trouver une preuve palpable de leurs théories sur les institutions barbares des anciens Hébreux, les autres ne cachent bien souvent qu'à demi l'embarras dans lequel les met la conduite du Juge d'Israël.

On a prétendu que l'histoire de Jephté et de sa fille n'était qu'un mythe, reproduisant la légende d'Iphigénie immolée par son père Agamemnon ou celle du roi de Crète Idoménée, qui fut renversé du trône par ses sujets pour avoir accompli ou tenté d'accomplir un vœu analogue à celui dont parle le récit du livre des Juges. Mais celui-ci renferme une donnée qui fait à elle seule justice de ces rapprochements : l'auteur atteste l'existence d'une solennité dans laquelle les filles d'Israël

(1) *Ant. Jud.* V. 7 10.

venaient d'année en année, célébrer, pendant quatre jours, la mémoire de la fille de Jephté (v. 39, 40). Il est vrai que l'on croit pouvoir sacrifier l'histoire du vœu tout en maintenant le fait de la solennité annuelle ; celui-ci aurait donné naissance à celle-là : « Jephtah, dit Wellhausen, est une figure fantastique, il n'a pas de lieu d'origine, pas d'ancêtres et il est enseveli *dans les villes de Gilead*. Toute son histoire se concentre dans le sacrifice de sa fille et sert à expliquer la fête que l'on célébrait annuellement, en Gilead, en l'honneur de la fille de Jephtah. » (1) B. Stade juge de même : « Le second (des Juges en question), Jiftach, ou, suivant notre manière de prononcer habituelle, Jephtah, ne nous est garanti, comme le montre l'examen des récits qui le concernent, que par la fête célébrée annuellement en l'honneur de sa fille. Si on lit le ch. XI v. 1 d'après la version des LXX, le personnage nous apparaît comme *fils de Gilead* et d'une prostituée ; c'est-à-dire, étant donné que Gilead... est un nom de tribu, comme héros éponyme de quelque clan giléadite.... Il n'est donc point un personnage historique... » (2) Ce que ces auteurs oublient de nous apprendre, comme le fait remarquer A. Kuenen, c'est la manière dont ils expliqueraient, dans leur théorie, l'origine de la fête annuelle célébrée par les filles israélites « en l'honneur de la fille de Jephté » ; le critique hollandais croyait donc devoir s'en tenir à l'acception ordinaire du récit biblique (3). Les considérations émises à ce propos par E. Renan ne sont pas plus fondées que celles que nous venons d'entendre : « La vérité, d'après lui, est probablement que Jephté, avant d'entreprendre une guerre difficile, sacrifia une de ses filles, selon un usage barbare que l'on mettait en pratique dans les circonstances solennelles où la patrie était en danger » (4). Cet usage barbare, dont l'antiquité hébraïque ne nous offre aucun exemple bien que les occasions n'eussent pas manqué, Renan le suppose

(1) *Die Composition des Hexateuchs...* Berlin 1889, p. 229.

(2) *Geschichte des Volkes Israël* I p. 68.

(3) *Hist. Crit. Onderzoek* I 1887, p. 349 s. Cfr. Nöldeke *Untersuchungen zur Kritik des A. T.* p. 183 ; Kittel *Geschichte der Hebräer* II 1892 p. 81.

(4) *Hist. du peuple d'Israël*, I p. 341.

en renvoyant pour toute preuve à II Rois III 27, où il est question *du roi de Moab*, Mésa, sacrifiant *son fils aîné* à *Camos*, sur les murs de Qir-Haréset.

Nous n'insistons pas davantage sur ce côté de la question. Il va de soi que l'épisode de la fille de Jephté, transformé en légende ou modifié quant aux circonstances, n'en serait pas moins propre à nous renseigner sur les mœurs primitives des Hébreux : la légende témoignerait non seulement pour l'époque de Jephté lui-même, mais d'une manière plus générale pour l'époque où elle se serait formée et fixée définitivement. — On a vu tout à l'heure comment le cas de Jephté devient un usage barbare. Voici en quels termes A. Kuenen précise la portée qu'il attribue au fait : « de l'exemple de Jephta il ressort, dit-il, que Jahveh était aussi servi par des sacrifices humains. Son vœu prouve à la fois qu'un sacrifice de ce genre était reçu dans le culte de Jahveh et qu'il n'était pas fréquent : c'est par une offrande extraordinaire que Jephta veut s'assurer le secours de Jahveh, mais il est clair que son engagement repose sur la croyance qu'une offrande de cette nature est agréable à Dieu. » (1) — Nous avons entendu plus haut comment Stade appréciait la valeur historique du récit du ch. XI dés *Juges*. En un autre endroit de son ouvrage il écrit : « deux traits repoussants des cultes sémitiques, *qui se rencontrent aussi dans le culte antéprophétique d'Israël, mais y furent éliminés grâce à l'action des prophètes*, se retrouvent chez Moab : *les sacrifices humains* et les orgies licencieuses qui se pratiquaient en l'honneur de la divinité ou à l'occasion des festins sacrés. » (2) Plus loin toutefois Stade prend un autre ton : le sacrifice de Jephté est énuméré entre deux autres cas (*le sacrifice d'Abraham et l'exécution d'Agag par Samuël*) comme exemple des sacrifices humains ne se présentant plus en Israël qu' « à l'état sporadique » depuis l'âge le plus reculé. « C'est là, ajoute l'auteur, quelque chose d'absolument extraordinaire, d'anormal — ne se pratiquant, paraît-il, qu'en cas de détresse ou de nécessité

(1) *Godsd. van Israël* I p. 296, s. ; cfr. p. 237.
(2) l. c. p. 113 s.

spéciale. L'abomination des sacrifices d'enfants qui souillait les Cananéens, *était inconnue aux Israélites* lors de leur entrée dans le pays, comme le prouve la situation de l'aîné dans la famille. Il ne semble point qu'ils aient emprunté cette coutume aux Cananéens, après l'immigration. *Que Jahvé n'en veut point, c'est ce que nous apprend la vieille légende de Gen.* 22 (1) qui l'atteste cependant pour la contrée à laquelle elle se rattache, à savoir Hébron et Sichem. Seulement celles-ci comptent parmi les villes qui devinrent israélites en dernier lieu. » (2)

Sans admettre les conclusions formulées dans les quelques citations qui précèdent, tout en les combattant même expressément, d'autres auteurs, en grand nombre, n'en admettent pas moins que la fille de Jephté fut offerte en sacrifice. Tel est l'avis p. e. de Vigouroux, qui semble s'y résigner à regret (3) ; d'Allioli, qui non content, lui, d'invoquer en faveur de Jephté la circonstance atténuante de la bonne foi, ne peut s'empêcher d'admirer la grandeur d'âme avec laquelle il prononça son vœu et le courage héroïque qu'il mit à l'accomplir (4) ; de Herm. Schulz (5), de Bertheau (6), de Baudissin (7), de Baethgen (8), de Kittel (9) etc., pour ne citer que quelques noms parmi les plus récents. Généralement ceux-ci en appellent, pour expliquer la conduite de Jephté, aux circonstances particulières de sa vie : « Il vécut dans le voisinage des Ammonites dont le dieu principal était Milcom (Moloch) que l'on honorait par des sacrifices d'enfants ; et au livre des *Juges* 10, 6, les Ammonites sont cités parmi les peuples dont les Israélites avaient honoré les dieux, juste avant l'avènement de Jephta... » (10) Il s'agit donc

(1) Relative au sacrifice d'Abraham, allégué quelques lignes plus haut pour témoigner en faveur des sacrifices humains se présentant à l'état sporadique chez les anciens Israélites.

(2) l. c. p. 497.

(3) *La Bible et les découvertes modernes* III, p. 76. 335 s.

(4) Allioli, *das Buch der Richter*, in XI. 31 not. 14.

(5) *Alttestamentl. Theologie*, p. 118.

(6) *Das Buch des Richter erklärt* 1883, p. 193 ss.

(7) *Jahve et Moloch sive de ratione inter Deum Israëlitarum et Molochum intercedente* p. 60 s.

(8) *Beitraege zur semitischen Religionsgeschichte*, p. 221.

(9) l. c.

(10) Baethgen l. c.

ici d'un cas entièrement isolé, que le texte oblige à accepter et dont un examen attentif permet assez bien de rendre compte. — « Que Jephté.... se soit contenté de vouer sa fille à la virginité perpétuelle, c'est là, dit Allioli, une idée qui se trouve en contradiction avec les termes formels de l'Écriture » (1).

Cependant cette idée a eu ses défenseurs convaincus et elle en compte encore de nos jours. Dans la longue dissertation qu'il consacre à ce sujet, L. Reinke prétend que toute autre explication est impossible et que le texte s'accommode parfaitement de la supposition que la fille de Jephté fut vouée au service de Jéhova dans l'état de virginité (2). On peut y lire, p. 494, une liste assez respectable, quoique incomplète, de savants qui ont plaidé la même cause. Ajoutons-y pour ces dernières années, le nom de Kaulen, dont nous trouvons l'avis incidemment exprimé dans la troisième édition de son Introduction à l'Ancien Testament (3), et celui de E. König (4). Ce dernier allègue encore les suffrages de Köhler (5) et de Cassel (6). L'abbé Martin hésite à se prononcer : « Le vœu de Jephté, dit-il, est embarrassant à plus d'un point de vue ; on ne voit pas trop en effet de quoi il s'agit ; certains mots ne paraissent pouvoir s'interpréter que du sacrifice de l'holocauste (Juges XI 32). Cependant la fin laisse subsister quelques doutes ; la fille de Jephté est abandonnée en liberté pendant deux mois, puis le récit se termine assez singulièrement : *Et son père la traita conformément à son vœu : elle ne connut point d'homme* (7)... — Il est possible que cette jeune vierge ait été mise à mort ; il

(1) l. c.

(2) *Ueber das Gelübde Jephta's* dans le premier vol. des *Beitraege zur Erklaerung des A. T.* p. 421-526.

(3) *Einleitung in die heilige Schrift A. u. N. T.* 3 Aufl. 1892, p. 216.

(4) *Die Hauptprobleme der altisraëlitischen Religionsgeschichte.* Leipzig 1884 p. 74 s.

(5) *Lehrbuch der bibl. Geschichte* II (1887) p. 102.

(6) Article *Jephta* dans la *Protest. Realencyclopedie* VI (1879) p. 513.

(7) La ponctuation est naturellement, dans la phrase traduite que nous venons de souligner, le fait de l'abbé Martin ; ajoutons que l'hébreu a la particule conjonctive entre les deux membres : (*Son père*) *la traita conformément au vœu qu'il avait prononcé* et *elle ne connut pas d'homme.*

est possible aussi qu'elle ait été consacrée pour toujours au service de Dieu, » etc. (1).

Cette diversité dans les interprétations s'explique en partie par la diversité des procédés que l'on suit pour arriver au sens. Les auteurs dont nous avons indiqué l'opinion en dernier lieu, prennent leur point de départ dans le passage qui raconte l'exécution du vœu ; il n'y est pas question de l'immolation de la fille de Jephté ; au contraire, le narrateur insiste à deux reprises sur son état de virginité et la seconde fois il semble bien vouloir indiquer, dit-on, que la vie perpétuelle dans cet état fut pour elle le résultat du vœu exécuté par son père. Or il faut entendre la formule du vœu suivant la manière dont celui-ci fut accompli ; il est dit en effet que « Jephté traita sa fille selon le vœu qu'il avait prononcé » (2). — Les partisans de l'interprétation ancienne présentent leur argument en sens inverse. Les termes dans lesquels le vœu est conçu sont parfaitement clairs par eux-mêmes :... « Et Jephté fit un vœu à Jéhova et il dit : Si tu livres les Ammonites en ma main, celui qui sortira (3) des portes de ma maison au devant de moi, quand je retournerai en paix des Ammonites, *sera à Jéhova et je l'offrirai (comme) holocauste* » (v. 30, 31). Que peut-on désirer de plus précis ? Or Jephté accomplit son vœu sur sa fille. Il faut en conclure que celle-ci fut offerte comme holocauste.

On se demande comment les paroles de Jephté seront expliquées par ceux qui ont besoin d'y découvrir la promesse d'une simple consécration à Jéhova ? Ils ont plus d'une ressource.

Il en est qui traduisent tout simplement : ... celui qui sortira des portes de ma maison... sera à Jéhova et je *lui* offrirai un holocauste, — bien entendu à Jéhova (4). On ne peut hésiter un seul instant à rejeter une pareille version, non point surtout

(1) *De l'origine du Pentateuque* t. III (1888-89) p. 416 s.

(2) Allioli l. c. a donc parfaitement raison de condamner comme contraire aux termes formels de l'Ecriture, l'avis de ceux qui diraient que Jephté épargna sa fille en violant son vœu.

(3) D'autres, p. e. Baethgen, l. c. traduisent : *ce qui sortira...* ; mais à tort, sans aucun doute.

(4) Dereser in h. l.

pour la raison alléguée par Reinke (1), à savoir que le pronom suffixe du verbe en hébreu est à l'accusatif et non au datif, — il se rencontre en effet quelques cas où le suffixe représente le datif (2) — mais parce qu'elle fait manifestement violence à la construction de la phrase hébraïque et au sens naturel de la formule. Jephté commence par exprimer *d'une manière absolue* le sujet logique de la phrase : *Celui qui sortira des portes de ma maison à ma rencontre* ... ; et ce qui indique avec une clarté absolue que les deux propositions verbales se rapportent également à ce sujet, c'est que la particule ו est répétée avant chacune d'elles ; littéralement : ... *et* il sera à Jéhova *et* je l'offrirai comme holocauste. Il n'y a pas moyen de traduire autrement. On sent du reste à la simple pensée de la chose, ce qu'il y aurait eu de peu conforme au ton pris par Jephté, dans l'annonce d'un simple sacrifice après la pompeuse promesse de la consécration d'un homme.

Ce que nous disions tout à l'heure au sujet de la répétition de la particule ו avant les deux propositions principales du v. 31, a fourni le point de départ d'une autre tentative d'interprétation bénigne. La particule en question ainsi répétée avant deux propositions qui se suivent, peut, dit-on, avoir une valeur disjonctive ; il sera donc permis de traduire : Ce qui sortira des portes de ma maison à ma rencontre ... *ou bien* sera (consacré) à Jéhova (si c'est un homme), *ou bien* je l'offrirai en holocauste (si c'est un animal). — Cette manière d'interpréter le texte a eu assez de partisans. Lilienthal, entre autres, essayait de résoudre ainsi le problème du vœu de Jephté (3), et déjà au moyen-âge, plusieurs rabbins, parmi lesquels se trouvent les deux Kimchi, avaient adopté ce système. Malheureusement la distinction prêtée à Jephté, que d'autres s'attachent à excuser en raison de son ignorance de la loi, fait tenir au héros un langage de légiste assez peu en harmonie avec sa

(1) l. c. p. 469 s,

(2) Cfr. Kautzsch *Hebräische Grammatik* (24 Aufl.) p. 305.

(3) *Die gute Sache der.... gottlichen Offenbarung....* Königsberg. 1752, p. 878 s.

situation. Pourquoi ne se serait-il pas contenté de dire : ce qui sortira de ma maison à ma rencontre, *sera à Jéhova?* Tout était compris dans ce mot et il était entendu que l'animal serait donné à Jéhova comme victime d'un sacrifice. Du moment que l'on attribuait à Jephté des distinctions de ce genre, on eût dû les formuler d'une manière plus logique. Ensuite on n'eût pu oublier le cas où le vainqueur aurait vu venir à sa rencontre quelque animal inepte à servir de victime ; d'autant plus qu'en fait d'animaux, ce ne sont pas d'ordinaire des bœufs, des brebis ou des boucs qui « *sortent de la maison au-devant* » de leurs maîtres. Ceci nous amène à faire observer que l'on a tort de traduire : *ce qui* sortira ... ; Jephté a en vue un homme ; les termes dont il se sert pour déterminer l'objet de sa pensée ne peuvent point s'appliquer à un animal : « in occursum ... victorum pergere proprie dicuntur homines, non pecudes » a-t-on dit très justement (1). Il n'y avait donc pas lieu de faire la distinction dont on parle.

Diestel (2), soutenant l'opinion que la fille de Jephté fut en réalité offerte en sacrifice, semble supposer que l'hypothèse contraire ne peut se défendre que moyennant la distinction introduite dans les termes du vœu. Cependant Reinke s'y prend tout autrement et son explication pourrait sembler plus sérieuse que les deux précédentes. D'après lui les mots : *et je l'offrirai comme holocauste* doivent être pris au sens métaphorique (3). « Ces mots, dit-il, ne signifient pas nécessairement, par eux-mêmes, une offrande matérielle, accomplie sur l'autel par le moyen du glaive et du feu ; puisqu'ils peuvent aussi s'entendre au sens *figuré* et signifier l'action de livrer, de donner complètement, comme la victime de l'holocauste .... » Il insiste sur la connexion intime établie souvent dans la Bible entre le rite extérieur du sacrifice et les sentiments intérieurs qui doivent l'accompagner, connexion qui prête un fondement suffisant à des métaphores dans le genre de celle

(1) Natal. Alex. *Hist. Eccl.* Ferrariae 1758, t. II, p. 47.
(2) Art. *Jephtah* dans Riehms *Handw. des bibl. Altert.* I p. 671.
(3) l. c. p. 470-474, 502.

que l'on suppose dans la bouche de Jephté. Osée parle de « taureaux des lèvres » (XIV 3), entendant par là des offrandes d'actions de grâces et de louanges ; « les sacrifices agréables à Dieu sont un esprit pénitent, un cœur contrit et humilié » (Ps. LI 17-19) ; dans l'Ecclésiastique nous lisons que « celui qui observe la loi offre beaucoup de sacrifices ... » (XXXV 1-3) ; S. Paul écrit que la fin suprême de son apostolat est « que les gentils soient offerts à Dieu comme un sacrifice agréable et sanctifié par l'Esprit Saint » (*Rom.* XV 16), etc. Jephté n'aurait donc voulu signifier que *la consécration pleine et entière* à Jéhova, de celui qui serait venu à sa rencontre après la victoire ; ce serait là le sens des mots : *je l'offrirai comme holocauste.* — Certes, personne ne peut songer à contester que les sacrifices puissent servir, comme toute autre chose, de terme de comparaison et que par conséquent les différents noms qu'ils portent puissent être employés au sens métaphorique ; il est tout naturel, vu la place éminente que le sacrifice occupe dans la célébration du culte, que cet emploi métaphorique soit fréquent. Dans les exemples allégués il n'y a pas l'ombre de la moindre irrégularité. Mais la chose ne change-t-elle pas de face quand l'objet auquel le nom est appliqué, *peut être de sa nature* la victime d'un sacrifice proprement dit ? Ne faut-il pas en ce cas, pour justifier l'allégation d'une métaphore, que la chose soit clairement indiquée par le contexte ou par le but de celui qui parle ? Il nous semble qu'ici ce n'est pas le cas. D'après Reinke Jephté aurait commencé par dire en termes clairs et positifs que celui qui viendrait à sa rencontre serait consacré à Dieu : *Il sera à Jéhova !* puis il aurait répété la même déclaration sous la forme d'une métaphore, au moins très hardie vu l'objet déterminé auquel elle se rapportait. A-t-il voulu renchérir sur ce qu'il venait de promettre ? A-t-il voulu faire entendre que la personne sur qui le vœu s'accomplirait, serait consacrée au service de Jéhova *d'une manière toute spéciale, extraordinaire?* Cela est bien peu probable ; et au cas contraire, nous craignons beaucoup que la métaphore ne fût entièrement déplacée, pas même excusable au point de vue de la rhétorique.

II.

A. — On se rappelle que Renan, cherchant à généraliser l'acte attribué à Jephté, en appelait à l'exemple de Mésa, roi de Moab.

Ailleurs Renan se voit obligé de distinguer entre Moab et Israël. Voici comment il expose lui-même le fait raconté 2 *Rois* III 27, qu'il avait rapproché du sacrifice de la fille de Jephté : « ... Mésa prit alors le parti désespéré qui était dans les mœurs religieuses de ces races. Un jour, on vit monter sur la muraille de Qir-Haréset une fumée vers le ciel. C'était un holocauste à Camos, et la victime n'était autre que le fils aîné de Mésa, son héritier présomptif. Les Israélites, *quoique ne pratiquant pas ces sacrifices*, croyaient à leur haute efficacité. Cette fumée humaine *les frappa de terreur* ; quelques accidents qui survinrent parmi eux furent pris pour des effets d'une colère divine. Ils levèrent la siège précipitamment et retournèrent chez eux » (1). De la croyance des Israélites à l'efficacité du sacrifice de Mésa il n'est rien dit dans le texte ; celui-ci porte simplement : « Il prit son fils aîné qui devait règner après lui et l'offrit en holocauste sur la muraille ; *et il éclata sur Israël une grande colère :* ils levèrent le siège et retournèrent dans leur pays ». C'est de *la colère de Jéhova* que la locution elliptique employée ici s'entend toujours dans les passages analogues (2). Dans la pensée du narrateur l'holocauste criminel de Mésa est une atrocité qui rend toute cette guerre abominable et qui est imputée en bloc aux belligérants, à celui qui en est l'occasion comme à celui qui la commet ; c'est pourquoi la panique qui s'empare des assiégeants est

(1) l. c. t. II p. 308.

(2) C'est à tort que Stade l'attribue à Camos, *Geschichte...* I p. 536. — Si l'on croyait devoir s'écarter ici du sens constant de la formule, il faudrait alors la comprendre, comme le font au reste plusieurs commentateurs, de l'indignation ou de l'épouvante que la vue du sacrifice souleva parmi les assiégeants : *Et facta est indignatio magna in Israël* (Vulg.) — Nous préférons nous en tenir à l'interprétation recommandée par l'usage même de la Bible.

présentée comme un effet de là colère divine (1). Le jugement de l'aufeur sacré aussi bien que le fait même de la terreur ou du dégoût qui provoqua la retraite des Israélites, inspirent d'ailleurs très justement à Renan la réflexion que ceux-ci ne pratiquaient point cet usage barbare. On a donc tort d'alléguer l'exemple même de Mésa pour soutenir le contraire à propos de Jephté.

L'ancien Testament tout entier, la Loi, dans toutes ses parties, autant que les prophètes et les annalistes sacrés n'ont qu'une voix pour flétrir les sacrifices humains et les déclarer abominables aux yeux de Jéhova. La situation privilégiée de l'aîné dans la famille, rapportée par la tradition à l'époque la plus reculée, atteste, comme Stade l'avouait (2), qu'au moment où ils entrèrent dans le pays de Canaan, les Israélites ne connaissaient point les sacrifices d'enfants pratiqués par les peuples de ce pays. Aucun indice n'autorise la supposition que jamais en Israël ait règné la croyance à la licéité d'un culte semblable en l'honneur de Jéhova et que les prescriptions de la Loi, les protestations des prophètes, ne furent qu'une réaction humanitaire venue à des siècles plus récents, contre d'anciennes coutumes. Quand les Israélites tombèrent dans ces excès, p. e. au septième siècle, à l'époque de Jérémie et d'Ezéchiël, ce fut à l'occasion et dans la pratique *des cultes étrangers* qui se propagèrent parmi eux, comme ces prophètes le proclament en termes formels ; et nullement grâce à l'application fidèle des principes traditionnels du *Jahvisme*.

On a cru pouvoir infirmer à cet égard le témoignage unanime et constant des écrivains bibliques, moyennant certaines paroles

(1) Rien ne justifie l'étrange explication suivie par Maspero. « A la vue des fumées de l'holocauste, *les Israélites comprenant que désormais Jahvé était sans force*, furent saisis de terreur et se retirèrent. » *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, p. 378. — Oort trouve tout-à-fait évident que l'écrivain biblique présente la colère de la divinité contre les alliés comme un effet obtenu par le sacrifice de Mésa. Il croit en même temps que l'écrivain biblique n'aura pas bien su lui-même ce qu'il voulait dire (*Het menschenoffer in Israël* p. 27-28). Nous croyons comprendre assez bien la pensée de l'écrivain biblique, mais avouons ne rien comprendre aux explications de Oort.

(2) Supracit.

qu'on relève chez les prophètes Osée et Michée ainsi que par quelques données de l'histoire. Voyons ce que vaut l'objection. Cet examen se rapporte directement à notre sujet ; il doit nous apprendre si le sacrifice de la fille de Jephté s'explique suffisamment par l'usage même du peuple hébreu.

Au ch. XIII v. 2 d'*Osée* il est parlé en termes obscurs du culte taurolatrique, en honneur à Samarie. Kuenen y voit la mention de sacrifices humains qui auraient été pratiqués dans le royaume du Nord en l'honneur de Jéhova, représenté sous l'image du taureau (1) ; Hitzig-Steiner interprète le passage à peu près de la même manière que Kuenen, mais en rapportant le culte en question à Moloch (2) ; la Vulgate, de même que les LXX, parlent également en cet endroit de sacrifices humains, mais en termes qui ne répondent pas à ce que nous lisons en hébreu. Dans le passage en question Osée raille la folie des idolâtres ; pour justifier le sens qu'on lui prête, le texte devrait se traduire : « *A elles* (= à ces images) *ils parlent ! En immolant des hommes, ils baisent des veaux !* » (litt. : des sacrificateurs d'hommes baisent des veaux). C'est la version proposée par Kuenen. — Nous ne nous attarderons pas à exprimer des réserves soit au sujet de la divinité envers laquelle se pratiquait le culte dont parle Osée, soit touchant les rapports dans lesquels se trouvait vis-à-vis du Jahvisme authentique et traditionnel, le Jahvisme officiel du royaume du Nord, auquel la Bible attribue une origine schismatique. Nowack (3) et König (4) font observer à bon droit que si les sacrifices humains avaient été en usage à Samarie, on aurait dû s'attendre de la part du prophète à une toute autre polémique sur ce sujet. Tout son livre, du commencement à la fin, n'est qu'un acte d'accusation contre les idolâtres et leurs crimes ; est-il concevable que nulle part ailleurs Osée n'aurait combattu cet abus monstrueux et qu'ici même il ne l'aurait mentionné que d'une manière indi-

(1) *G. v. I.* I, p. 80 s.
(2) *Die Zwölf Kl. Proph.* in h. l.
(3) *Der Proph. Hosea.* Berlin 1880, p. 235 s.
(4) *Hauptprobl.*, p. 73 s.

recte, en portant tout le poids de son reproche sur les baisers dont on honorait les idoles ? Remarquons encore que l'interprétation adoptée par Kuenen et ses partisans les oblige à méconnaître dans le premier membre du passage indiqué, la valeur ordinaire du verbe hébreu *āmăr* qui est *dire* et non *parler* ; ou bien à rapporter dans le premier membre le pronom démonstratif aux idolâtres et non pas aux idoles, de manière à traduire : *d'eux* (= de ces idolâtres) *on dit* :...., ce qui est moins acceptable encore. — Nowack admet la version : *des hommes offrant des sacrifices baisent des veaux* (litt. : des sacrificateurs *des hommes* = d'entre les hommes). A la rigueur le texte serait susceptible de cette interprétation, qui se heurte toutefois pour le membre précédent au même inconvénient que l'autre. Nous avouons pour notre part qu'elle ne nous plaît guère, malgré que la tournure du v. 2, prise au sens indiqué, ne soit pas tout-à-fait sans exemple. — A notre avis le texte, ou tout au moins la vocalisation massorétique doit être en défaut ; on ne peut trouver, nous semble-t-il, aucune explication satisfaisante à la leçon actuelle. Peut-être faudrait-il vocaliser : זְבָחֵי אדם עגלים יִשֹׁקְקוּ, ce qui donnerait le sens à la fois très rationnel et parfaitement conforme au contexte : (*De ces images ils disent* :) *des veaux sont avides de sacrifices offerts par l'homme !* (1)

Le prophète Michée, au ch. VI de son livre, met en scène un interlocuteur qui s'exprime ainsi à l'adresse de Jéhova : « ... Donnerai-je mon premier-né pour expier mon crime, le fruit de mon sein pour mon péché ? » Ce langage suppose évidemment, dit Kuenen, qu'au temps de Michée « un sacrifice de ce genre n'était pas considéré comme déraisonnable ; le prophète lui-même se fait une autre idée des exigences de Jahveh ; mais si les sacrifices humains avaient été quelque chose d'étranger au culte du Dieu d'Israël, il n'aurait pu en parler comme il fait » (2). — Il n'est pas nécessaire, pour

(1) Pour l'emploi de l'accusatif avec le verbe intransitif en hébreu, cfr. Kautzsch, *Gramm. der hebr. Spr.* 24 Aufl. p. 342 s. — Notons que S. Jérôme et les LXX ont lu comme nous la première syllabe *zib* et non *zob.*

(2) *G. v. I.* I, p. 236.

repousser de pareilles déductions, de voir dans le texte cité une allusion déterminée à l'histoire de Mésa (1). Voici tout le passage ; Michée, comme nous l'avons dit, commence par y mettre en scène soit le peuple d'Israël, soit un personnage idéal qui le représente et demande comment il pourra plaire à Dieu (v. 6-7) ; ensuite le prophète répond (v. 8) — : 6 « quels dons puis-je présenter à Jéhova, qu'offrirai-je en me courbant devant le Dieu du ciel ? lui offrirai-je des holocaustes, de jeunes taureaux ? 7 Jéhova prendra-t-il plaisir à des milliers de béliers, à des myriades de torrents d'huile ? *Donnerai-je mon premier-né pour ma transgression, le fruit de mon sein pour expier mon péché ?* 8 On t'a révélé, ô homme, ce qui est bon et ce que Jéhova demande de toi : c'est que tu pratiques la justice, » etc. De quel droit prétend-on que dans le passage souligné le prophète doive avoir en vue des idées reçues et appliquées dans l'usage du peuple ? Pour arriver à inculquer avec plus de force au v. 8 que ce que Jéhova demande c'est l'observation des lois de la justice et la pratique de la vertu, Michée fait proposer, suivant une gradation ascendante, les moyens d'expiation les plus précieux, les plus pénibles *qui se puissent concevoir*. C'est pourquoi, après l'offrande des holocaustes, des taureaux, il parle aussi de *milliers de béliers*, de *myriades de torrents d'huile*, hécatombes et libations qui n'entraient certainement pas dans les habitudes d'aucun de ses contemporains. Pour que dans ces conditions le prophète pût permettre aussi la mention du premier-né comme victime expiatoire, il fallait sans doute qu'un sacrifice de ce genre ne fût point quelque chose d'inconcevable pour les Israélites, ou, si l'on veut, d'inconnu ; mais il n'était pas nécessaire qu'il entrât dans leurs propres mœurs, encore moins qu'il fût pratiqué en l'honneur de Jéhova. Il est d'ailleurs parfaitement clair *qu'aux yeux de Michée lui-même* les différents moyens d'expiation qu'il énumère seraient de plus en plus puissants et efficaces, *si l'expiation pouvait s'obtenir autrement que par la justice ;* ce serait donc

(1) König l. c ; Hitzig-Steiner *Die Zwölf. kl. Proph.* p. 228 qui font remarquer la mention de Moab au v. 5.

le prophète qu'il faudrait accuser de mettre les sacrifices humains au-dessus des hécatombes de béliers ou des simples holocaustes de taureaux ! La mise en scène de l'interlocuteur est un pur artifice littéraire. Michée veut évidemment en venir à conclure qu'aucun don purement matériel, *pas même* le sacrifice du premier-né s'il était possible ou permis, ne saurait mériter la faveur de Jéhova.

L'histoire des anciens patriarches renfermait un exemple qui pouvait servir de confirmation à l'enseignement du prophète et que peut-être il avait en vue ; c'est celui du sacrifice d'Abraham (Gen. XXII). Le récit de la Génèse a d'ailleurs prêté matière lui aussi à des rapprochements avec le vœu de Jephté. Pour éviter toute confusion dans l'examen que nous allons en faire, il nous faut considérer d'abord l'ordre donné à Abraham par Jéhova de lui immoler son fils Isaac ; puis l'empressement que met le patriarche à exécuter l'ordre divin ; enfin le dénouement de ce drame émouvant.

« Si Jahveh ne désire point, dit Kuenen en commentant le récit de la Génèse, que ce sentiment (manifesté dans le sacrifice d'Isaac) passe à l'acte, il fait cependant connaître, en le louant sans réserve, qu'il n'est que juste et convenable et qu'il *pourrait* exiger de son serviteur ce que de fait il ne désire point de lui » (1). On peut trouver cela parfaitement exact ; mais prenons garde d'abuser des mots. — Si les sacrifices humains sont abhorrés par la Loi et les prophètes, ce n'est point, en effet, que l'homme soit par lui-même inepte à servir de victime ; c'est que Jéhova ne veut laisser à personne le droit de disposer de la vie humaine. Dans certaines cérémonies prescrites pour les sacrifices d'animaux, comme dans certains faits de l'histoire, on trouve clairement réalisée l'idée, que la victime est offerte à la place de l'homme lui-même. Ainsi l'imposition des mains sur la tête de la victime semble bien signifier que celui qui l'offre la constitue en sa place propre ; cfr. Lév. I 4, III 2, IV 5, 15, 24, 29 ; lire aussi les passages qui décrivent la consécration d'Aaron et de

(1) *G. v. I.* I p. 237

ses fils Ex. XXIX, Lév. VIII ; etc. Dans la cérémonie du bouc émissaire la substitution de la victime à la place des hommes coupables est encore plus clairement représentée Lév. XVI ; voyez l'expression formelle de cette signification du sacrifice Lév. XVII 11. Lorsque Hanna veut consacrer son fils Samuël à Jéhova, elle le conduit à Silo en même temps que les victimes (1 Sam. I 24) : « ils immolèrent un jeune taureau et donnèrent l'enfant à Héli » (ṽ. 25). Dans l'histoire même du sacrifice d'Abraham, il est dit expressément que le patriarche offrit le bélier « à la place » de son fils (v. 13). S'il est vrai que la victime représente celui ou ceux qui l'offrent, ou ceux pour qui elle est offerte, il en résulte que plus cette représentation sera fidèle, plus parfait sera le sacrifice (Lév. XVII 11) et à ce point de vue une victime humaine se prêterait mieux au sacrifice qu'un animal. On trouve, ailleurs que chez les Hébreux, surtout en ce qui concerne le sacrifice expiatoire, des témoignages précis touchant le rôle symbolique de la victime et les sacrifices humains furent souvent inspirés par cette idée de la substitution (1). Ajoutons à ce propos, que, quoi qu'il faille penser des usages de certains autres peuples (2), la notion du sacrifice telle que nous venons de l'exposer, n'est pas, dans l'Ancien Testament, exclusivement celle du sacrifice expiatoire. Le rite symbolique de la substitution, à savoir l'imposition de la main sur la tête de la victime, était aussi usitée dans les sacrifices d'action de grâces ou d'adoration (3) ; et certes, dans l'offrande du bélier à la place d'Isaac, dans l'immolation du jeune taureau qui accompagna la consécration de Samuël, il serait difficile de reconnaître un acte formel d'expiation. C'est

(1) Lenormant *Études accadiennes*, t. III, p. 142 rapporte le fragment que voici de la littérature babylonienne :

Au Seigneur suprême il s'est adressé et
l'enfant dont la tête est élevée pour l'humanité ;
l'enfant qui est donné pour sa vie ;
la tête de l'enfant pour la tête de l'homme a été donnée
le front de l'enfant pour le front de l'homme a été donné
la poitrine de l'enfant pour la poitrine de l'homme a été donnée.

(2) Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, t. I, p. 272 s.

(3) p. e. *Lév.* III 2.

que la signification fondamentale du sacrifice, quel que soit d'ailleurs son objet spécial, comprend toujours l'attestation du domaine souverain de Jéhova auquel l'homme se reconnaît redevable de tout, même de la vie.

Que Jéhova soit le maître suprême et le dispensateur de la vie qu'il donne ou enlève à son gré, c'est là un enseignement qui se retrouve à toutes les pages de la Bible ; il est inutile d'aligner des textes pour le prouver. Il ne pouvait donc surprendre personne, et les prophètes les plus *humanitaires* n'auraient jamais songé à reprocher à Jéhova qu'il eût exigé d'Abraham le sacrifice de son fils Isaac : Jéhova ne faisait qu'user de son droit absolu. Mais les prophètes, les législateurs ou les moralistes du peuple hébreu, se gardaient de mettre l'exercice de ce droit divin en parallèle avec les sacrifices d'enfants offerts en vertu d'une institution ou d'une coutume quelconque. L'homme, par sa nature, pourrait servir de victime, mais *aucune autorité humaine* n'a le droit de l'immoler ; vis-à-vis de la société l'innocent a droit à la vie ; « quiconque aura versé le sang humain, son sang sera versé ; car l'homme est fait à l'image de Dieu » (Gén. IX 6) et le sacrifice humain, c'est avant tout le crime du sang innocent répandu (Jér. VII, 6, XIX 4, etc.). — La leçon morale à tirer du récit du chap. XXII de la Genèse ne devait et ne pouvait être en aucune manière, dans la pensée du narrateur sacré, que *le sacrifice humain érigé en institution du culte*, le sacrifice humain *où la victime serait désignée par l'homme*, ne serait que « juste et convenable » ou que Jéhova pût être servi par un culte pareil.

On ne peut se défendre d'un véritable étonnement en voyant la manière dont certains auteurs en appellent à la conduite d'Abraham pour expliquer celle de Jephté : « L'idée de devoir offrir à Dieu le bien le plus précieux, l'enfant unique, ainsi s'exprime Diestel, pouvait devenir chez Abraham lui-même une « tentation » puissante ; ... combien plus chez Jephtah qui occupe, au point de vue moral, un rang bien inférieur et sur qui, en outre, la force du vœu prononcé pesait de tout son

poids! » (1) Mais qu'on regarde le récit de la Genèse comme historique, ou simplement comme le développement dramatique d'une idée morale, on doit prendre le récit tel qu'il est. Ce qui *pèse* sur Abraham, c'est un ordre formel de Jéhova, auteur et maître souverain de toute créature, à qui tout appartient et devant qui tout doit s'incliner. Comment la soumission du patriarche à cette volonté divine pourra-t-elle servir à prouver qu' « en Orient la vie de l'homme, surtout d'un enfant ou d'un esclave, a beaucoup moins de valeur que chez nous » ou que « nous n'avons point le droit de supposer chez les Israélites pieux une forte *aversion pour les sacrifices humains* » ? (2) La différence entre Abraham et Jephté, c'est que celui-ci agit de sa propre autorité soit en prononçant son vœu, soit en l'exécutant ; l'autre en vertu de l'autorité et sur l'ordre de Jéhova ; croit-on que pour le sens moral des Hébreux cette différence était non avenue ? — Abraham se montre disposé à sacrifier à Jéhova ce qu'il a de plus cher au monde, son propre fils : « sa générosité est hautement louée par le narrateur sacré » (3) ; mais il est évident à la simple lecture qu'elle n'est louée que comme acte d'obéissance, de soumission parfaite, et à ce titre elle était d'autant plus digne d'éloge que l'ordre divin semblait plus extraordinaire et plus dur.

Ni dans l'ordre de Jéhova, ni dans l'obéissance de son serviteur, rien n'autorise à voir le reflet même lointain ou indirect d'un usage barbare. Dans le trait final au contraire, on pourrait reconnaître la condamnation du sacrifice humain : Jéhova ne veut point qu'Isaac soit victime ; à la place de son fils, Abraham offre un bélier. Mais ce dénouement ne nous oblige-t-il pas à envisager tout le récit comme une polémique dirigée contre des idées en vogue, au moins chez une partie de la nation ? On pourrait demander avec plus de droit si cette polémique n'aurait pas été dirigée contre les cultes cananéens : Jéhova refusant la victime humaine, opposé à Moloch et à Camos qui la reçoivent.

(1) *Jephtah* dans *Riehm's Handw.*
(2) Diestel l. c.
(3) Kuenen l. c.

C'est à ce dernier parti que semblait s'arrêter Stade dans un des passages de son ouvrage allégués plus haut (1). Dès lors il n'y avait plus à mettre le récit de la Genèse sur le même pied que celui du livre des Juges, à l'effet d'établir l'apparition sporadique des sacrifices humains chez les anciens Hébreux (2).

L'immolation d'Agag par Samuël, que le même auteur rapproche pareillement du sacrifice de Jephté, n'a rien à faire avec la question et l'on ne comprend guère l'insistance que mettent certains écrivains à mêler ainsi les choses les plus disparates. Agag, épargné par Saül malgré l'anathème ou *herem* qui avait frappé les Amalécites, est mis à mort par Samuël en exécution du décret d'extermination porté par Jéhova ; cela est exposé au ch. XV du 1er livre de *Samuël* avec une telle clarté que nous pouvons nous dispenser de toute discussion à cet égard. La fin même du récit est formelle et précise : « *De même que ton épée*, ainsi dit Samuël à Agag, *a fait des mères sans enfants, ainsi ta mère sera sans fils parmi les femmes !* » Et Samuël tailla Agag en pièces, à la face de Jéhova, à Gilgal (v. 33). Est-ce un sacrifice, ou une exécution, un châtiment, qui est rapporté en ces termes ? L'expression *à la face de Jéhova*, ne fournit point un motif sérieux pour détourner le texte de son sens naturel, le seul qui réponde aux circonstances : sans doute elle indique un rapport moral entre l'acte de Samuël et le Dieu que cet acte honore ; mais on rend hommage à Jéhova, on satisfait ses exigences, non seulement par les sacrifices qu'on lui offre, mais encore par l'accomplissement de ses décrets et par l'application de la justice.

Nous n'avons point à nous occuper de l'anathème porté contre les Cananéens ; qu'il nous suffise de constater que les documents où cet anathème est formulé dans les termes les plus rigoureux, sont aussi ceux où les sacrifices humains sont réprouvés par Jéhova comme une horreur (p. e. *Deut.* VII ; XII, 1 ss. 29-30, 31 ; XVIII, 9, 10). Pour la conscience hébraïque c'étaient là deux choses essentiellement différentes ; de l'une il

(1) *Geschichte* I p. 497.
(2) Stade. l. c. (rapporté plus haut).

est impossible de rien inférer relativement à l'autre. C'est prendre plaisir à de pures équivoques que d'appeler le *herem* « un sacrifice humain en masse » ; il ne doit point s'agir ici d'une question de mots. Dans l'histoire sainte comme dans la Loi, on trouve très nettement caractérisées comme *actes formels du culte* certaines immolations d'animaux, accomplies en l'honneur de la divinité et appelées *'ôlôth, schelâmîm, zebâchîm*, etc. ; la destruction de la victime y a pour objet, pour motif propre et fondamental, d'attester la relation de dépendance où se trouve celui qui fait l'offrande, vis-à-vis de Jéhova qu'il veut adorer, apaiser, invoquer ou remercier comme le Seigneur suprême et l'auteur de tout bien. Ce sont ces immolations-là que nous appelons *sacrifices*, et c'est pour le sacrifice entendu en ce sens que se pose, à propos de l'acte de Jephté, la question de savoir si l'Ancien Testament offre des exemples de *sacrifices humains?* — L'homme frappé du *herem*, comme Agag le roi d'Amaleq, est voué à Jéhova, sans doute, et il doit être mis à mort comme tel. Mais ce sont là des points de ressemblance avec le sacrifice, purement extérieurs et matériels, ne justifiant en aucune manière une dénomination commune. Le *herem* ou anathème est prononcé contre un homme ou contre une population en châtiment des crimes commis. Celui ou ceux contre qui l'anathème est prononcé sont voués à Jéhova, en ce sens que désormais ils appartiennent à sa justice. L'exécuteur du décret n'offre à proprement parler rien à Jéhova ; car lui-même n'a aucun droit sur le condamné, il n'en dispose plus ; et celui-ci ne saurait être présenté comme une offrande à la divinité qui l'a en horreur. L'exécution du décret n'est point un acte du culte ; c'est un acte d'obéissance relativement à Dieu et un acte de justice relativement à la victime ; l'objet, le motif propre et fondamental de cette exécution, c'est le châtiment du crime, la suppression du mal. — Ceux qui ont prétendu expliquer l'acte de Jephté par le *herem*, y ont évidemment perdu leur peine. Outre que les conditions du *herem* ne se vérifient point ici, Jephté parle en termes exprès d'une *'ola*, d'un *holocauste*, qui est un sacrifice proprement dit.

Des faits tels que l'exécution des fils de Saül par les Gabaonites (2 *Sam.* XXI) (1) et celle des chefs coupables dans l'orgie idolâtrique de Baal-Peor (*Num.* XXV. 4), ne peuvent pas davantage entrer en ligne de compte. Encore une fois, c'est la justice que nous voyons à l'œuvre ici, et nullement l'exercice d'un culte quelconque.

Il résulte de l'aperçu qui précède que dans l'histoire de l'ancien Testament on ne peut, ni par voie d'induction ni par observation directe, rien découvrir d'analogue au sacrifice de la fille de Jephté. Reuss, prétendant au contraire à l'occasion de ce fait que les exemples de sacrifices humains ne manquent pas chez les anciens Hébreux (2), citait pêle-mêle le cas de Jephté, celui des Gabaonites, celui de Samuël, le texte de Michée, certains passages de Jérémie (VII 31, XIX 5) qui se rapportent explicitement au culte idolâtrique de Moloch (de *Baal*) et enfin *Ezéchiël* XX 26, dont le sens n'est pas clair,

(1) C'est en envisageant le supplice des descendants de Saül au point de vue de la *nature* de l'acte, au point de vue du *motif* allégué par ceux qui en furent les auteurs, abstraction faite de la question de moralité, que nous l'appelons un acte de justice. Il s'agit évidemment dans la pensée des Gabaonites d'une *réparation* de la persécution, ou, si l'on veut, de la guerre injuste dont ils ont été l'objet de la part de Saül ; il s'agit du châtiment, *de la peine du talion*, à infliger à la famille du roi parjure qui a voulu les exterminer au mépris du pacte qui engageait Israël ; ils le disent en termes exprès au v. 5 ; c'est une punition, une exécution qu'ils réclament. Il nous a étonné très fort que König (*Hauptprobl.* p. 75), tout en rappelant que les Gabaonites étaient étrangers au peuple d'Israël, ait pu trouver ici l'idée d'un sacrifice ; rien n'est plus contraire à la teneur du récit. Au reste l'opinion de M. König repose sur une interprétation matériellement inexacte de l'expression *à Jéhova*, dont les Gabaonites se servent au v. 6 ; l'opposition qu'il croit remarquer entre l'expression du v. 6 que nous venons de traduire à la lettre, et celle qui est employée au v. 9 par le narrateur, à savoir : ils les suspendirent *devant Jéhova, à la face de Jéhova*, n'a pas de fondement ; ces termes sont ici absolument équivalents. Il n'est pas exact que les Gabaonites soient seuls à parler comme ils font ; lisez *Nombres* XXV 4 où Jéhova lui-même emploie des termes identiques en ordonnant à Moïse de mettre à mort les chefs coupables dans l'affaire de Baal-Peor. Ce dernier passage, où, comme nous venons de le remarquer, l'expression est placée dans la bouche même de Jéhova, montre par le fait qu'elle est une simple formule signifiant le caractère sacré inhérent à l'exercice public de la justice : S. Jérôme a pu traduire simplement : *Suspende eos*.

(2) *Geschichte der heiligen Schriften des A. T.*, p. 124 coll. 168.

mais qu'il suffit de rapprocher du v. 31 pour se convaincre aussitôt que le prophète n'a pu songer à des sacrifices humains offerts à Jéhova (1) ; au v. 31 Ezéchiël *suppose*, comme un fait attesté par la conscience publique, que l'offrande des enfants par le feu était une abomination exclusivement inhérente au culte des faux dieux. Le procédé de Reuss peut n'avoir rien de commun avec les scrupules orthodoxes dont l'auteur se plaignait ; il n'est pas cependant un modèle de critique.

Le sacrifice de Jephté devra être considéré comme un fait sans exemple dans l'histoire du Jahvisme.

(A continuer). A. Van Hoonacker.

---

(1) Voyez sur le passage en question Baethgen *Beitrage*... p. 221 s. ; et dans un autre sens König *Hauptprobl.* p. 77 s.

GENÈSE XXX 40

M. Victor Chauvin de Liège vient de consacrer une intéressante notice au verset bien connu XXX 40 de la *Genèse*, qui a toujours, comme le rappelle le savant professeur, exercé la patience des interprètes.

Dans le texte actuel le passage en question porte ce qui suit :

והכשבים הפריד יעקב
ויתן פני הצאן אל עקד וכל חום בצאן לבן....

Le premier membre offre un sens très clair : *Et Jacob sépara les agneaux*.... Il venait d'être raconté que Jacob s'était engagé à reprendre le service chez son oncle Laban, sans réclamer d'autre salaire que les agneaux noirs ou tachetés qui naîtraient des troupeaux confiés à sa garde et qui seraïent exclusivement composés d'animaux tout blancs. On connaît le stratagème auquel il eut recours d'après le récit de la Genèse et qui réussit à souhait. C'est à la suite de ce récit que vient se placer notre passage. Les mots *Et Jacob sépara les agneaux*, s'entendent donc tout naturellement de la séparation des agneaux noirs ou tachetés qui, suivant l'engagement intervenu, devenaient la propriété de Jacob. — Cette interprétation est confirmée par ce que nous lisons aussitôt après la partie du texte que nous avons transcrite tout à l'heure : *Et il* (Jacob) *se fit un troupeau à part* (des agneaux noirs séparés) *et ne les mêla point au troupeau de Laban* (c'est à dire aux animaux blancs qui restaient la propriété de Laban).

Mais que faut-il penser du membre de phrase intermédiaire qui fait suite immédiatement à la proposition *Et Jacob sépara les agneaux*... ? C'est là que se trouve la difficulté ; le passage

en question occupe la seconde ligne du texte hébreu reproduit plus haut.

M. Chauvin proposait de corriger même les premiers mots de notre texte ; il lirait והישנים, au lieu de והכשבים , ce qui donnerait le sens : *Et Jacob sépara les vieux* (animaux). Seulement, comme il le fait lui-même remarquer, le terme qu'il introduit n'est jamais appliqué à un animal ; nous ajouterons que suivant son étymologie, le terme en question signifie *languissant* ou *desséché* ; c'est moyennant cette dernière acception qu'on le trouve employé dans le sens de *vieux* en parlant du grain, par exemple. Or dans le cas présent, il ne s'agirait pas précisément d'animaux décrépits, mais simplement des *grands en opposition aux nouveaux-nés*. Enfin l'enchaînement du récit montre que c'est aux agneaux eux-mêmes que s'applique naturellement l'idée de la séparation opérée par Jacob. Nous ferons donc bien de laisser le mot הכשבים : *Et Jacob sépara les agneaux*.

Pour la suite, c'est à dire pour le membre de phrase qui fait réellement difficulté, la restitution proposée par le savant professeur de Liège semble beaucoup mieux fondée. Voici comment il voudrait lire :

....ויתן בני הצאן כל עקד וכל חום בצאן לבד

Il suffit de comparer le texte ainsi reconstruit à la leçon actuelle pour constater la ressemblance au point de vue de la forme extérieure. Et tandis que le texte actuel n'est guère susceptible d'une interprétation satisfaisante, on pourrait traduire celui que M. Chauvin met à la place : *Et il mit les petits du troupeau*, (à savoir) *tout tacheté* (parmi les chèvres) *et tout noir* (parmi les moutons), *dans un troupeau à part*, et il se fit, etc...

L'hypothèse est très ingénieuse. On peut cependant y trouver des objections, étant donné surtout le maintien du premier membre dans son intégrité. Pourquoi le narrateur, dans un exposé suivi, où l'on ne voit aucune reprise, après avoir dit : et Jacob sépara *les agneaux*...., aurait-il désigné ces mêmes agneaux par une nouvelle dénomination, au lieu de les indiquer simplement par le pronom démonstratif : ... et il mit *les petits*

du troupeau ... à part ; au lieu de : et il *les* mit à part... ? — Ensuite la leçon de M. Chauvin semble faire double emploi avec la phrase suivante : Et il mit les petits du troupeau ... dans un troupeau à part, *et il se fit un troupeau à part* etc...

En examinant le texte de près, nous avons pensé qu'on pourrait éviter ces difficultés, assez minutieuses en apparence, mais en réalité dignes d'être prises en considération. Au lieu de changer le dernier mot, nous changerions le premier, de manière à avoir la leçon que voici :

ויהיו בני הצאן כל עקד וכל חום בצאן לבן

Il a été raconté dans ce qui précède que le stratagème de Jacob avait réussi ; au v. 40 la narrateur expose que Jacob constata son succès quand il sépara les petits du troupeau : « Et Jacob procéda à la séparation des agneaux, *et voilà que les petits étaient tous tachetés et tous noirs au milieu d'un troupeau blanc* ; et il s'en fit un troupeau distinct et ne les laissa point parmi le troupeau de Laban »....

A. Van Hoonacker.

COMPTES-RENDUS.

Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 *à* 1885 par V. Chauvin, professeur à l'Université de Liège. 8° CXVIII, 72 pp. Liège 1892.

Ce livre du savant professeur de Liège est un specimen, un large prospectus d'un grand ouvrage qu'il se propose de publier incessamment. Il se divise en deux parties comme on le voit par l'indication du nombre des pages. Dans la première, donnée comme préface, M. Chauvin expose parfaitement la nécessité où se trouve de nos jours tout auteur d'un travail scientifique, de connaitre à fond la bibliographie du sujet qu'il traite, puis les conditions exigées d'une bonne bibliographie. Il indique ensuite son but et son plan, la place que prend son œuvre auprès de celles de ses deux prédécesseurs Schnurrer et Zeuker. Enfin pour permettre à ses lecteurs de juger de l'opportunité et du mérite de la nouvelle publication il joint à ces considérations la table alphabétique de la *Bibliotheca Arabica* de Schnurrer.

La seconde partie est destinée à nous donner une idée exacte de *la Bibliographie* que l'auteur se propose de faire paraitre prochainement. C'en est comme un extrait ; la partie qui concerne les proverbes et qui contient déjà 169 articles.

M. Chauvin distingue par un astérisque les livres dont il n'a pu prendre examen personnellement de ceux qu'il a eus sous les yeux. L'ouvrage du savant professeur ne comprendra pas moins de 15 à 20 volumes grand-in 8°. On peut juger par là de son importance vu surtout que le nom du compilateur nous garantit une exactitude parfaite.

Il commencera à voir le jour aussitôt que les souscriptions seront assez nombreuses pour assurer la marche régulière de la publication. Nous souhaitons qu'il en soit bientôt ainsi et pour récompenser l'auteur d'un travail si persévérant et pour que les hommes de science possèdent bientôt un recueil aussi précieux.

Ajoutons que M. Chauvin met généreusement vingt exemplaires de ce vaste ouvrage à la disposition des étudiants non favorisés de la fortune.

An Avesta Grammar in comparison with sanskrit by A. V. Williams Jackson of Columbia Collège. Part. I. Phonology, Inflection, Word formation, with an Introduction on the Avesta. 8° XLVIII 273 pp. Stuttgart 1892.

A *Practical grammar of the Avesta language* compared with sanskrit ; with a chapter on syntax and a chapter on the Gâthâ dialect, by Kavasji Edalji Kanga. Head Master-Moolla Feeroz Madresta. 8° VI, 312 pp. Bombay 1892.

Si les travaux relatifs à la philologie avestique ont nécessairement diminué de nombre à mesure qu'on approche du but, on voit cependant qu'ils

n'ont point cessé et que des grammaires avestiques même, surgissent à la fois aux deux extrémités du globe, dans les deux Indes. Toutes deux du reste sont destinées à l'enseignement universitaire donné par leurs auteurs et émanent de deux maitres compétents chacun en son lieu. M. Jackson, en effet comme M. Kanga, sont connus par des travaux antérieurs, de détails quant au premier, d'interprétation générale de l'Avesta pour le second.

Le livre de M. Jackson s'ouvre par une excellente bien que très courte introduction sur les études avestiques. Suit une lexicologie comparative complète, dont nous n'avons pas à faire l'éloge. M. Jackson, bien que formé à une école, n'est nullement exclusiviste ; il sait rendre justice à tout le monde et puiser chez tous et chacun des interprètes ou des philologues éraniens, grammairiens ou interprètes, qui ont droit à son attention.

La grammaire est conçue dans un esprit très méthodique et vraiment scientifique et s'il tient trop peut-être pour vérité des explications conjecturales qu'il doit à ses maitres directs on ne peut lui en faire un reproche sérieux, bien qu'un peu plus de scepticisme eût été parfois désirable.

C'est surtout dans l'interprétation des termes qu'un peu plus d'indépendance encore eût été souhaitable. Par ex, *verejâna* community, *rānōibyā* with both « allies », *rāoṇhayen* they made fall, etc. seraient bien difficilement justifiables.

Mais nous aurions mauvaise grâce à nous arrêter à ces vétilles. M. Jackson a certainement le droit de traduire comme il le juge bon ; il y a seulement un certain danger à donner à croire aux commençants que ces traductions sont reçues et ces significations reconnues comme vraies.

En somme cela n'ôte rien à la valeur d'un livre que nous nous plaisons à reconnaitre comme d'une incontestable valeur.

La Grammaire de M. Kanga est moins facile à manier pour l'étudiant européen, moins complète que la précédente, les sources où l'auteur a puisé sont moins nombreuses, mais elle est aussi très recommandable. Elle plait surtout parce qu'elle témoigne chez les Pârsis d'un progrès immense dans leurs études philologiques. M. Kanga travaille sur un terrain et d'après des principes strictement scientifiques ; ce qu'il nous donne est basé sur l'observation philologique et l'étude des textes comme celle de la grammaire comparée en son état actuel. C'est là un progrès auquel nous voulons applaudir pleinement et complètement sans nous arrêter à aucune critique de détails. M. Kanga ne traduisant pas généralement les termes avestiques qu'il explique nous n'avons rien à dire de ses interprétations. Nous nous bornerons à l'encourager à marcher dans cette voie et à étendre plus encore le champ de ses observations.

FRANCESCO SCERBO. *Radici Sanscrite.* 8° XVI, 85 pp. Florence 1892.

Cet ouvrage, comme l'indique son nom, est un lexique des racines sanscrites avec significations diverses et comparaison avec les racines greco-latines.

La préface nous indique les principes suivis par l'auteur dans la composition de son œuvre, car il ne s'est pas contenté de rééditer et traduire l'ouvrage

des grammairiens indous. Ces principes sont sages et bien exposés. Le lexicographe européen ne peut ni accepter de la main de ses confrères indous, tout ce que ceux-ci ont considéré comme racine, ni rejeter sans examen les racines attestées par eux bien que les livres sanscrits connus jusqu'aujourd'hui ne contiennent aucun mot qui en dérive. Il doit examiner d'une part si on ne les a pas multipliées indûment et de l'autre si d'autres langues aryennes n'en présentent point qui justifie les grammairiens de l'Inde.

Il lui faut en outre tenir compte des variétés dialectales. D'autres difficultés se présentent encore sur sa route, des racines apparemment identiques ont des sens inconciliables, il faut juger de cette opposition et ne point séparer ce qui peut se toucher par un bout. Quant à celles qui ne peuvent absolument pas être ramenées à une origine unique, M. Scerbo pense qu'il faut établir entre elles autant que possible un ordre logique comme entre les différentes significations d'une même racine. Ce dernier point ne peut donner lieu à aucun doute.

A ce point de vue nous croyons avec lui que *Budh* a signifié d'abord « s'éveiller », puis « connaître. »

Quant aux racines à double forme : *vip, vêp, indh, idh* etc., l'auteur tient la plus simple pour primitive. Ceci peut être contesté et d'ailleurs ne me paraît pas opportun à discuter. On peut encore soutenir que cela dépend des cas et des racines.

M. Scerbo ne regarde pas *çaçati*, par ex., comme dénominatif de *çaça* lièvre ni *phalati* de *phala* fruit. En ceci encore il nous semble aussi raison. Son mode de transcription est aussi rationnel et simplifie beaucoup les choses. Dès que l'on est averti on ne peut accuser l'auteur d'ignorance ou d'*inacuracy*.

Tels sont les principes suivis par l'auteur dans le choix et la disposition des racines sanscrites. Nous ne le suivrons pas dans son lexique, certains que nous aurions bien peu de réserves à faire si tant est que nous dussions en faire.

J. Torras y Bagès, prevere. *La Tradicio Catalena.* Estudi del valor etich y racional del regionalisme catala. 8° 720 pp. Barcelona 1892.

(La tradition catalane. Etudes sur la valeur morale et intellectuelle de la Catalogne).

Voici un ouvrage intéressant, que l'on parcourrera non sans plaisir, plein d'un patriotisme particulariste qui ne nuit point à la sincérité de l'auteur.

M. Torras y Bagès est particulariste dans le sens qu'on attache à ce mot dans l'Allemagne imperialiste. Il a à cœur l'honneur de sa province en particulier, de cette Catalogne jadis indépendante et dont l'histoire n'a point été sans lustre. Il insiste d'abord sur les heureux fruits d'un *regionalisme* qui ne détruit point l'unité de la patrie, mais suscite entre les divers pays qui en composent l'ensemble, une noble émulation de vertu et d'intelligence. Il montre comment le nivellement, l'assimilation complète produite par l'esprit novateur *à priori*, a nui à la vraie grandeur du pays entier.

On trouvera dans cette première partie bien des considérations neuves et

ingénieuses. L'auteur remonte aux grands principes de sociologie et de psychologie pour appuyer ses thèses et le fait avec succès.

Dans la seconde partie, il développe tout ce que la Catalogne a fait dans l'ordre intellectuel et moral par ses grands hommes qu'il étudie, chacun en ses caractères particuliers et ses œuvres remarquables.

Nous voyons ainsi passer devant nous et nous apprenons à mieux connaitre, Raimond de Penafort, Raimon Lulle, S. Vincent Ferrier, François Ximenès, Ausias March le poète du sentiment, Louis Vivès, Jacques Balmès et bien d'autres encore, qui forment une galerie de grands hommes aussi variée qu'intéressante et jettent sur leur patrie un éclat qui justifie leur panégyriste.

Il est à regretter que cet ouvrage soit écrit en dialecte Catalan, car cela en rendra la lecture impossible ou difficile au plus grand nombre. C'est regrettable, car de cet exposé résulte évidemment la conséquence que le docte auteur en tire et qui est la raison d'être de son œuvre, à savoir que là où la vie particulière a sa nature spéciale qui représente un des caractères de l'humanité, et s'est développée d'une manière qui lui donne une place, importante dans l'histoire, c'est une faute, c'est un crime de chercher à l'étouffer pour tout confondre dans une centralisation qui nivellant, assimulant tout, tue les initiatives particulières, atteint le génie à sa source, et détruit ce qui fait la beauté de la nature, la variété dans l'unité. C. H.

J. P. Waltzing. *Le Recueil général des inscriptions latines* (Corpùs inscriptionun latinarum) et *l'Epigraphie latine depuis 70 ans.* Louvain, Ch. Peeters 1892. 155 p. in 8°.

Le Grand Recueil des Inscriptions latines, publié par l'Académie royale de Berlin, est connu de nom de tous. Mais ce que tous ne savent pas, c'est ce qu'il a fallu de tâtonnements et de travaux préparatoires pour arriver à l'exécution de cette immense entreprise. Une œuvre qui se compose d'une vingtaine de volumes grand in folio, effraie à première vue le plus intrépide. Aussi y a-t-il en Belgique, même parmi les érudits, peu de personnes qui se soient rendu compte de l'économie générale du Corpus et de l'utilité que l'on peut retirer de l'Epigraphie. Et cependant il n'est plus possible de s'occuper sérieusement de l'Empire romain sans mettre en œuvre les nouveaux éléments d'investigation que le Corpus met à notre disposition. M Waltzing a donc fait une œuvre essentiellement utile, en publiant son étude sur le Recueil général des inscriptions latines, et nous ne saurions assez en recommander la lecture à tous ceux qui s'intéressent à la civilisation du monde ancien.

M. Waltzing expose successivement, dans un style précis, et avec toutes les preuves à l'appui, l'utilité de l'Epigraphie latine, les antécédents de la publication du *Corpus* par l'Académie de Berlin, l'économie générale du *Corpus*, les règles suivies pour établir l'authenticité des inscriptions et pour les classer, et enfin l'histoire et l'analyse des différents volumes du Recueil. Guidé par M. Waltzing, le lecteur ne s'égarera pas. Le Mémoire sur les corporations ouvrières, couronné par l'Académie royale de Belgique, et plusieurs notices moins étendues ont démontré l'entière compétence du jeune professeur de l'université de Liége en matière d'Epigraphie latine.

P. Willems.

ANNÉE 1891.

TABLE PAR NOMS D'AUTEURS.

COMPTES-RENDUS.

ANNÉE 1892.

COMPTES-RENDUS.